

الحلة

بجاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأمل المصنفي

على

إحكام الأحكام

للملازمة ابن دقيق العيد

حققه وعلق عليه
على بن محمد الهنقي

قدم له وأخرجه وصححه
محب الدين الخطيب

المجلد الأول

للكتبة السلفية
القاهرة

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

(جميع حقوق النقل والتصوير محفوظة للناشر)

الناشر

للكتاب والسيرة الذاتية

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

التعريف بهذا الكتاب

إن أحاديث الأحكام التي قام عليها ببيان الفقه الاسلامي - بعد كتاب الله عز وجل - قد أفردتها الأئمة بالتأليف . والمتداول منها في أيدي الناس الآن ثلاثة كتب : كبير ، ومتوسط ، وصغير

فالكاتب الكبير في أحاديث الأحكام هو كتاب (المنتقى) للامام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني (٥٩٠ - ٦٥٢) جد شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية . تضمن خمسة آلاف حديث وتسعا وعشرين حديثا هي أدلة الفقه الاسلامي في أقوم مذاهبه ، والمرجع الثاني بعد القرآن في التشريع والقضاء وآداب المجتمع عند المسلمين . وكان قد ألف قبله كتاب (الأحكام الكبرى) في عدة مجلدات ، ثم اتقى منه هذا الكتاب النفيس . وقد شرحه القاضي محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ - ١٢٥٠) بكتابه (نيل الاوطار) وأحاط فيه بأحاديث كل باب كإحاطة فتح الباري للحافظ ابن حجر بمثل ذلك فيما يتعلق بصحيح البخاري

والكتاب الأوسط في أحاديث الأحكام هو كتاب (بلوغ المرام) للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٧٣٣ - ٨٥٢) تضمن ألف حديث وخمسة وستة وتسعين حديثا . وقد شرحه مؤلف هذه الحاشية علامة الإنعقاد في القرن الثاني عشر الهجري السيد محمد بن اسماعيل الأمير الحسن الصنعاني (١٠٩٩ - ١١٨٢) بكتابه الشهير المسمى (سبل السلام) ، وقد عرف الناس منه غزارة علمه وسداد حكمه ، وسورون ذلك وأكثر منه عند صدور حاشيته هذه التي سيأتي وصفها

أما الكتاب الثالث وهو أجزها ، وأصحها وأقدمها ، فكتاب (العمدة) للامام حافظ الاسلام ، تقي الدين عبد القوي بن عبد الواحد المقدسي الجماعلي ثم اللمشقي (٥٤١ - ٦٠٠) ، وهو يشتمل على ٤١٩ حديثا من أعلى أنواع الصحيح ، مما اتفق على إخراجها الشيخان البخاري ومسلم في صحيحيهما ، فكان كتابه هذا عمدة الأحكام

حقا ، وكان كتابا قريبا لطالب العلم المبتدى والمتوسط ، ولا يستغنى عنه المتبحر والمتبحر ، لذلك كان جديرا بأن يحفظ ويقتنى

وقد كان من إخلاص مؤلف (العمدة) لله سبحانه في جميع أعماله أن يقض لكتابه هذا شارحا وقف حياته - في القرن السادس - على خدمة العلم الاسلامى حتى كان من صفوة أعلامه ، وهو الإمام تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري المعروف بابن دقيق العيد ، الذي جمع بين التقدم في معرفة علل الحديث وحسن الاستنباط للأحكام والمعاني الشرعية من مصادرها في كتاب الله جل وعز وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه ، مع المشاركة في جميع العلوم التي تصل بذلك . وحسبُ ابن دقيق العيد نينا لفضله شهادة شيخه العز بن عبد السلام له بأنه أحد رجلين تفتخر بهما الديار المصرية فيما بين الاسكندرية وأقصى الصعيد . ثم شهادة شيخ الاسلام ابن تيمية لكتابه (الامام ، الجامع لأحاديث الأحكام) وهو في موضوع شرحه هذا لعمدة الحافظ عبد القى ، فقال عنه شيخ الاسلام : إنه كتاب الاسلام ، وإنه ما عمل أحد مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات . فابن دقيق العيد الذي بلغ هذه المنزلة في علم الأحكام وما تدور عليه من نصوص السنة ، كان من نعم الله على كتاب (العمدة) أن يكون هو القائم بشرحه ، في سنوات فضوجه في العلوم الاسلامية ، واستبحاره في فقه السنة

وكان ظهور شرح ابن دقيق العيد للعمدة بطريقة الإملاء ، استملاء منه القاضي الوزير عماد الدين اسماعيل بن أحمد بن سعيد بن محمد بن الأثير الشافى الحلبي المتوفى سنة ٦٩٩ ، فكان قاضى القضاة ابن دقيق العيد يشرح ويعمل ، وتليذه القاضي ابن الأثير يكتب ويستملي ، حتى خرجت هذه التحفة العلية النفيسة في التشريع الاسلامى للوجود

ثم كان من نعمة الله على (العمدة) للحافظ عبد القى وشرحها (إحكام الأحكام) لابن دقيق العيد أن قام بكتابة هذه الحاشية العظيمة عليها علامة الين ، وعجي علوم السنة الحميدة فيها ، السيد البدر محمد بن اسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسنى

الصنعاني ، شارح كتاب بلوغ المرام للحافظ ابن حجر بكتابه الشهير (سبل السلام) وهو في موضوع هذه الحاشية ، وذلك دليل على طول اشتغال ابن الامير الصنعاني بالعلوم التي يقوم بها فقه السنة . وكتاب (سبل السلام) وإن كان هو الذي فاز بالسبق في انتشاره بالطبع ، إلا أن هذه الحاشية كانت عند مؤلفها أعزّ كتابيه وأسبقهما بالعناية والتأليف ، فقد بدأ رحمه الله بالعناية بها في سنة ١١٣٤ عندما حج للمرة الثالثة فقرأ شرح ابن دقيق العيد للعمدة على العلامة محمد بن أحمد الاسدي مفتي مكة المكرمة ، وشرع من ذلك الحين بتقييد تعليقاته عليها إلى أن أتمها ، ومضى في دراساته المتنوعة ومؤلفاته الكثيرة ومنها سبل السلام ، حتى إذا كان هذا العلامة الكبير هو الحجة والمرجع في فقه السنة لعلماء اليمن وطلابها اقترح عليه فريق من أعيانهم تدريس كتاب ابن دقيق العيد ، فكانت الفرصة سانحة بذلك لتجديد تأليف هذه الحاشية ، وأطلق فيها لسان البسط والتفصيل لما أجمله فيها عند تأليفها الأول ، فجاء من هذه الدراسة الجديدة هذا الكتاب العظيم

وكان من الغبن والخسار أن يحرم المشتغلون بفقه السنة من الاطلاع على هذه الحاشية النفيسة ، فكتب حضرة العلامة الجليل صاحب الفضيلة الاستاذ الشيخ عبد الملك بن ابراهيم آل الشيخ الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف في الحجاز الى بعض معارفه في اليمن يطلب اليهم أن يبحثوا له عن مخطوطة منها وأن يعهدوا الى بعض النساخ باستنساخها . ولما وصل علم ذلك الى حضرة صاحب الجلالة الملك سعود بن عبد العزيز حفظه الله أمر بأن يعم نفعها بالطبع ، فجزاهما الله خيرا عن العلم الاسلامي وأهله . والله الموفق

محب الدين محمد الخطيب

ترجمة مؤلف العبدية

الإمام ، حافظ الإسلام ، تقي الدين عبد الغنى بن عبد الواحد المقدسى

أبو محمد الجماعلى ثم الدمشقى

٥٤١ - ٦٠٠

عن تذكرة الحفاظ للحافظ الذهبي ، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب
والبداية والنهاية للحافظ ابن كثير ، وشذرات الذهب لابن العماد ، ومعجم البلدان لياقوت

ملخصاً بقلم محب الدين الخطيب

هو الإمام الزاهد الصابر ، حافظ الاسلام ، وأحد الأعلام ، المجاهد لإحياء منهد
السلف وإرجاع المسلمين إليه ، أبو محمد عبد الغنى بن عبد الواحد بن على بن سرور بن نافع
ابن حسن بن جعفر الجماعلى المقدسى

ولد في جماعيل من جبل نابلس في فلسطين - ردَّ الله غربتها - في ربيع الآخر سنة
٥٤١ . ولما كان في الثامنة من عمره استولى الصليبيون على البلاد المباركة ، وكانت قبل ذلك
في حكم الظاهر العميدى ، فابلى أن هاجر منها الشيخ أبو العباس أحمد بن قدامة العمري
المقدسى (٤٩١ - ٥٥٨) والد الإمام الموفق (٥٤١ - ٦٢٠) ، فرحل بالاسرة كلها
فاراً بدينه وعزته الاسلامية الى دمشق بعد سنة ٥٥٠ ، وكان الحافظ عبد الغنى أسنً من
ابنى خالته موفى الدين عبد الله والشيخ أبي عمر بأربعة أشهر ، فزولوا في دمشق إلى مسجد
أبي صالح ظاهر الباب الشرقى ، ثم آذتهم رطوبة المياه في منطقة الباب الشرقى فانتقلوا بعد
سنتين الى سفح قاسيون ، ولأن هذه الاسرة عرفت عند أهل دمشق بالصلاح والتقوى
والعلم ، أولأنها أقامت أولاً في مسجد أبي صالح ، سميت البقعة التي نزلوها من سفح قاسيون
بالصالحية ، ولا تزال تسمى بذلك الى الآن . وكانت تسمى قبلهم قرية الجبل

وكان الحافظ عبد الغنى قد بدأ - وهو في جماعيل - بحفظ كتاب الله ، وتلقى مبادئ
العلوم الاسلامية ، فلما استقرّوا في دمشق واصل دراسته إلى أن بلغ العشرين ، وأخذ في

خلال ذلك عن علماء دمشق ، منهم أبو المكارم عبد الواحد بن أبي طاهر محمد بن المسلم بن الحسن بن هلال الأزدي الدمشقي (المتوفى في جمادى الآخرة سنة ٥٦٥) ، وأبو عبد الله محمد بن حمزة بن أبي الصقر القرشي الشروطي الدمشقي (٤٧٩ — ٥٨٠) ، وأبو المعالي عبد الله بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن صابر الدمشقي (٤٩٩ — ٥٧٣) وغيرهم

ومن لدات الحافظ عبد الغني في الدراسة في هذه الحقبة أخوه عماد الدين إبراهيم بن عبد الواحد (٥٤٣ — ٦١٤) وابن خالته شيخ الاسلام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (٥٤١ — ٦٢٠) ، وكان أخو الموفق الشيخ أبو عمر (٥٢٨ — ٦٠٧) أكبر منهم . ورأس الاسرة الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن قدامة (والد الموفق والشيخ أبي عمر) من أهل العلم والصلاح ، وبتوجيهه إلى العلم والخير كانوا يتوجهون . وكان الشيخ أبو العباس قبل هجرته إلى دمشق خطيباً جامعيل وعالمها وزاهدتها ، وهو المعلم الأول لشباب هذا البيت الطيب قبل هجرتهم معه إلى دمشق وبعدها

وفيما بين سنتي ٥٦٠ و ٥٦١ قام الحافظ برحلة عليية إلى بغداد بصحبة ابن خالته الموفق ، وكانا في سن واحدة كما علمت . فقصداً أولاً الشيخ الصالح العالم القدوة عبد القادر الجيلاني (٤٧١ — ٥٦١) ، قال الحافظ ابن كثير : فأنزلها الشيخ عبد القادر عنده في المدرسة ، وكان لا يترك أحداً ينزل عنده ، ولكن توسم فيهما الخير والتجابة والصلاح فأكرمهما وأسمعهما ، فكانا يقرآن عليه كل يوم درسين ، فيقرأ الموفق من الخرقى ويقرأ الحافظ من الهداية . ثم توفي الشيخ بعد مقدمهما بخمسين ليلة رحمه الله . وكان ميل عبد الغني إلى الحديث وأسماء الرجال ، وميل الموفق إلى الفقه ، فاشتغلا على الشيخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي الصديقي (٥١٠ — ٥٩٧) ، وعلى شيخ الحنابلة تقي العراق ناصح الاسلام أبي الفتح نصر بن قتيان بن مطر الثهري الشيرازي الشيرازي (٥٠٤ — ٥٨٣) ، وعلى مسند العراق هبة الله الحسن بن هلال الدقاق (٤٧٢ — ٥٦٢) ، والشيخ المسند أبي الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد بن سليمان المعروف بابن البطي البغدادى (٤٧٧ — ٥٦٤) ، وأبي بكر بن النور عبد الله بن محمد بن أبي الحسين أحمد بن محمد البغدادى البزاز (٤٨٣ — ٥٦٥) ، وأبي زرعة طاهر ابن الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ثم الهمناني (٤٨١ — ٥٦٦) ، وأبي بكر أحمد بن المقرب الكرخي (٤٨٠ — ٥٦٣) . وكانت مدة طلبهما العلم في بغداد أربع سنين ، ثم طلا ، فدخل عبد الغني إلى مصر والاسكندرية سنة ٥٦٦ وأقام فيها مدة ، ثم عاد إلى دمشق

ثم قام برحلة أخرى الى الاسكندرية سنة ٥٧٠ هـ ، وأقام فيها على الحافظ أبي طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم السلبي الاصبهاني (٤٧٢ - ٥٧٦) ويقدرّون ما كتبه عنه في مدة ثلاث سنوات بنحو ألف جزء . روى الحافظ ضياء الدين المقدسي عن أبي الثناء محمود بن ممام قال : سمعت أبا عبد الله محمد بن أميرك الجويني المحدث يقول : ما سمعت السلبي يقول لأحد « الحافظ » ، إلا لعبد الغني المقدسي

ولما كان الحافظ عبد الغني في مصر في هذه المدة سمع من أبي محمد عبد الله بن بزي النحوي (٤٩٩ - ٥٨٢) أحد أعلام العربية ، ومن على بن هبة الله الكامل وغيرهما . ثم عاد الى دمشق

وقام بعد ذلك برحلة طويلة الى الجزيرة والعراق وإيران ، فأخذ في الموصل عن خطيبها أبي الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القادر الطوسي ثم البغدادى (٤٨٧ - ٥٧٨) ، وفي همدان عن شيخ الاسلام الحافظ أبي العلاء محمد بن سهل العطار (٤٨٨ - ٥٦٩) ، وعبد الرزاق بن اسماعيل القومساني

ثم بلغ اصبهان فلقى فيها شيخ الاسلام الحافظ أبا موسى محمد بن أبي بكر بن عمر بن أحمد ابن عمر المديني الاصبهاني (٥٠١ - ٥٨١) ، والحافظ أبا سعد محمد بن عبد الواحد الصائغ الاصبهاني (المتوفى سنة ٥٨١) . وفي اصبهان حصل على الكتب الجيدة ، وكانت له فيها السيرة الحميدة ، والمكانة المرموقة ، بما رأوا من جليل علمه ، وعظيم ثقاه . قال الحافظ عبد الغني : أضافني رجل باصبهان ، فلما فتنا الى الصلاة كان هناك رجل لم يصل ، فقبل هو من عباد الشمس ، فضاق صدرى . ثم قت بالليل أصلى والشمس يستمع ، فلما كان بعد أيام جاء إلى الذي أضافني وقال : إن الشمس يريد أن يسلم ، فضئيت إليه فأسلم ، وقال : من تلك الليلة لما سمعتك تقرأ القرآن وقع الاسلام في قلبي . قال الضياء المقدسي : سمعت محمود بن سلامة الحراني التاجر باصبهان يقول : كان الحافظ عبد الغني نازلا عندي باصبهان وما كان ينام من الليل إلا قليلا ، بل يصل ويقرأ ويبكي الى السحر . وقال : كان الحافظ يخرج فيصطف الناس في السوق ينظرون إليه ، ولو أقام باصبهان مدة وأراد أن يملكها لملكها ، يعني من جهم له ، ورغبتهم فيه . وقال الحافظ الضياء : سمعت شيخنا الحافظ عبد الغني يقول : كنت يوما باصبهان عند الحافظ أبي موسى ، لجرى بيني وبين أحد الحاضرين منازعة في حديث ، فقال هو : في صحيح البخاري ، فقلت : ليس هو فيه . فككتب الحديث في رقعة ورفعتها الى الحافظ أبي موسى يسأله عنه ، فتناولني الحافظ أبو موسى الرقعة وقال :

مفروضتين بوضوء واحد

وفي يوم الجمعة كان يقرأ الحديث بعد صلاة الجمعة في رواق الحنابلة من مسجد بقرامة ، فيجتمع الناس عليه وإليه ، ويقرأ ليلة الخميس بمسجد دمشق أيضا فيجتمع خلق كثير . وكان رفيق القلب سريع الذاكرة ، يقرأ ويبيّن ، ويبيّن الناس معه ، لحصل له القبول من الناس جدا ، ومن حضر مجلسه مرة لا يكاد يتركه . حتى حسده بنو الزكي والدولعي وقهفاء الشافعية وبعض الحنابلة ، وكان لذلك أثره في الفتنة التي سنذكرها بعد

قال الصنياء : وشاهدت الحافظ غير مرة بمجامع دمشق يسأله بعض الحاضرين وهو على المنبر ، اقرأ لنا أحاديث من غير أجزاء ، فيقرأ الأحاديث بأسانيد لها عن ظهر قلبه . وسئل : لم لا تقرأ الأحاديث من غير كتاب ؟ فقال : إني أخاف العجب

قال الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد العراقي : ما رأيت الحديث في الشام كله إلا ببركة الحافظ عبد الغني ، فإن كل من سأله يقول : أول ما سمعت عليه ، وهو الذي حرصني . وذكر جماعة من المحدثين

وكان الحافظ لا يرى منكرًا إلا غيره بيده ، لا يأخذه في الله لومة لائم . حدث أبو بكر بن أحمد الطحان قال : كان في دولة الأفضل بن صلاح الدين قد جعلوا الملاحم على درج جيرون خارج الباب الشرقي من مسجد دمشق ، فجاء الحافظ فكسر شيئًا كثيرًا منها ، ثم جاء فهدم المنبر يقرأ الحديث ، فجاء إليه رسول من القاضي يأمره بالمشي إليه ، يقول : حتى ينظره في الدف والشبابة . فقال الحافظ : ذلك عندي حرام . وقال : أنا لا أمشي إليه ، إن كان له حاجة فيجيء هو . ثم قرأ الحديث . فعاد الرسول فقال : يقول القاضي لا بد من المشي إليه ، أنت قد بطلت هذه الأشياء على السلطان . فقال الحافظ للرسول : ضرب الله رقبة ورقبة السلطان . قال : فضى الرسول ، وخضنا أن تجرى قننة . قال : فما جاء أحد بعد ذلك

وكان بعض أولاد صلاح الدين قد عملت لهم الطناير وحملت إليهم ، وكانوا في بعض البساتين يشربون . فلقى الحافظ الطناير تحمل إليهم ، فكسرها ودخل المدينة . فلما خرج منها لحقه قوم بعضي ، وكان مع الحافظ رجل فلحقوا به ، فقال لهم : أنا ما كسرت شيئًا ، هذا الذي كسر (وأشار إلى الحافظ) فإذا رجل يركض فرسا قترجل عن الفرس وقبل يد الحافظ وقال : يا شيخ ، الصبيان ما عرفوك

قلنا : كان الحافظ يقرأ الحديث بمسجد دمشق ويحتمل الخلق عليه ويتفقون بمجالسه ،

فوقع الحسد عليه من طلاب الدنيا كدأب أمثالهم في كل زمان ومكان ، فشرعوا يعملون وقتاً يجتمعون في الجامع ويقرأ عليهم الحديث ليصرفوا الخلق عن مجلس الحافظ ، وكانوا يجمعون الناس من غير اختيارهم ، فهذا ينام ، وهذا قلبه غير حاضر . فأمروا الامام الناصح أبا الفرج عبد الرحمن بن نجم السعدى الواعظ الحنبلى (٥٥٤ — ٦٢٤) بأن يعط تحت قبة النسر بعد صلاة الجمعة وقت جلوس الحافظ . فاتفق الحافظ والناصح أن يختلفا للوقت فيجلس الناصح بعد صلاة الجمعة ويجلس الحافظ بعد العصر . وفى إحدى الجمع دسوا رجلاً ناقص العقل من بيت ابن عساكر فقال للناصح : إنك تقول الكذب على المنبر ، فضرب الناس ذلك الرجل ، وهرب فاختبأ فى الكلاسة ، وذهب مدبروه هذه المسكايد الى الوالى وقالوا له : هؤلاء الحنابلة ما قصدهم إلا الفتنة ، واعتقادهم يخالف اعتقادنا . ثم جمعوا كبارهم ومضوا الى الوالى فى القلعة وقالوا : نشتهى أن يحضر الحافظ عبد الغنى . قال الحافظ ضياء الدين المقدسى : وكان مشايخنا قد سمعوا بذلك فانهضوا الى دمشق - خالى الامام الموفقى ، وأخى الامام أبو العباس أحمد ، وجماعة الفقهاء - وقالوا للحافظ عبد الغنى : اقعده أنت لا تجئ فانك حاد ، ونحن نكفيك . فاتفق أنهم أرسلوا الى الحافظ من القلعة وحده فأخذه ، ولم يعلم أصحابنا بذلك ، فناظروه ، وكان أجملهم يغرى به ، فاحتد . وكانوا قد كتبوا شيئاً من اعتقاداتهم وكتبوا خطوطهم فيه ؛ وقالوا له : اكتب خطك ؛ فلم يفعل ؛ فقالوا للوالى : الفقهاء كلهم قد اتفقوا على شئ - وهو يخالفهم . وكان الوالى لا يفهم شيئاً ؛ فاستأذنه فى رفع منبره من مسجد دمشق ؛ فرفعوا ما فى الجامع من منبر للحافظ وخزاة ودرازين وقالوا : نريد أن لا نجعل فى الجامع إلا صلاة أصحاب الشافعى ؛ وكسروا منبر الحافظ ومنعوه من الجلوس ؛ ومنعوا الحنابلة من الصلاة فى مقامهم فى الجامع . ثم ان الناصح ابن الحنبلى جمع السوق وغيرهم وقال : إن لم يخلونا نصلى باختيارهم صلينا بغير اختيارهم . فبلغ ذلك القاضى - وكان هو صاحب الفتنة - فأذن لهم بالصلاة ؛ وخاف أن يصلى بغير إذنه . وكان الحنفية قد حووا مقصورتهم بالجند

ويقال إن المناظرة تناولت الاحتجاج لمذهب الخلف على مذهب السلف ؛ والدفاع عن مذهب التأويل ؛ وكان ذلك بحضور المعظم عيسى وصارم الدين برغش والى القلعة ؛ فلما ارتفعت الأصوات قال صارم الدين برغش للحافظ عبد الغنى : كل هؤلاء على ضلال وأنت على الحق ؟ قال : نعم

ثم ان الحافظ ضاق صدره ومضى الى بعلبك سنة ٥٩٥ فأقام بها مدة يقرأ الحديث ؛

وكان الملك العادل في بلاد الشرق ، فقال أهل بعلبك للحافظ : ان اشتبهت جنتنا معك الى دمشق ، تؤذى من آذاك . فقال : لا . ثم توجه الى مصر ، وفي طريقه بقى مدة بئر بلبلين يقرأ الحديث . ثم مضى الى مصر

وفي آخر ولاية العزيز أبي الفتح عثمان ابن السلطان صلاح الدين (أى في آخر سنة ٥٩٤) جاء شاب من دمشق الى مصر يحمل فتاوى المخالفين من الذين أثاروا الفتنة على الحافظ ومعه كتب الى العزيز عثمان بأن الخنابلة يقولون كذا (مما يشنعون به ويفترونه عليهم) ، وكان العزيز عثمان يتأهب للخروج الى الاسكندرية ، فقال لحامل الفتاوى والرسائل : إذا رجعتنا من هذه السفرة أخرجنا من بلادنا من يقول بهذه المقالة . واتفق أن العزيز عثمان عدل به الفرس وهو خلف الصيد فشب به وسقط عليه مخسف صدره ومات وأرسلوا الى الأفضل بن صلاح الدين - وكان بصرخد - لجاء وأخذ مصر ، وذهب الى دمشق ، فلقى الحافظ في الطريق ، فأكرمه إكراما كثيرا ، وبعث يوصي به في مصر

ولما وصل الحافظ الى مصر (أى الفسطاط وجامع عمرو) تلقى بالبشر والإكرام ، ونزل فيها على تلاميذه آل الطحان ، وأقام بها يسمع الحديث بمواضع منها وبالقاهرة . قال الحافظ ضياء الدين : سمعت شيخنا أبا الحسن علي بن نجا الواعظ بالقراءة يقول على المنبر : لقد جاء الإمام الحافظ ، وهو يريد أن يقرأ الحديث ، فأشبهى أن يحضروا مجلسه ثلاث مرات ، وبعدها أتم تعرفونه . مجلس أول يوم - وكنت حاضرا - بجامع القروقة فقرأ أحاديث بأسانيدنا عن ظهر قلبه ، وقرأ جزءا ، ففرح الناس بمجلسه فرحا كثيرا ، فقال ابن نجا : قد حصل النى كنت أريده في أول مجلس

قال الضياء : وسمعت بعض من حضر مجلسه بمصر (أى بالفسطاط) بمسجد المصنع يقول : إن الناس بكوا حتى غشى على بعضهم . وقال بعض المصريين : ما كنا إلا مثل الأموات حتى جاء الحافظ فأخرجنا من القبور

وفي مدة إقامته الأخيرة في مصر حدثت المجاعة والفلاء سنة ٥٩٦ والتي بعدها ، فبعث الملك الأفضل الى الحافظ بنفقة وقح كثير ، ففرق الجميع ، حكى ذلك سليمان الأشعري . وكان يخرج في الليل بتفاف الدقيق الى منازل أهل العفة والكفاف فيضع قفة الدقيق أمام الباب ويقرعه ، فإذا علم بأن أهله جاءوا ليفتحوا ترك ما معه ومضى لثلا يعرف . وحكى رجل أنه شاهد الحافظ بمصر يطوى على الجوع ثلاث ليال يؤثر غيره بعشائه

وهذه السيرة ، مضافا اليها ما بهر به الناس من علمه وإيمانه وعظيم تقواه ، جعل له في قوس المصريين مكانة لا يعلو عليها . قال الحافظ ضياء الدين : كنا بمصر نخرج معه للجمعة فلا تقدر نمشي معه من زحمة الناس يتبركون به ويحتمعون حوله

ثم جاء الملك العادل وأخذ مصر ، فأكثر المخالفون من التحامل عنده على الحافظ . قال الضياء : وسمعت أن بعضهم بذل في قتل الحافظ خمسة آلاف دينار

وروى أبو محمد فضائل بن محمد بن علي بن سرور المقدسي قال : سمعته يتحدثون بمصر أن الحافظ دخل على الملك العادل فلما رآه قام له ، فلما كان اليوم الثاني من دخوله عليه جاء الأمراء الى الحافظ في القسطنطينية وقالوا : آمنا بكرامتك يا حافظ ، إن العادل قال : ما خفت من أحد ما خفت من هذا . قتلنا : أيها الملك ، هذا رجل فقيه ، إيش خفت من هذا ؟ قال : لما دخل ما خيل لي إلا أنه سبع يريد أن يأكلني

قال الضياء : وقرأت بخط الحافظ في كتاب كتبه الى دمشق : والملك العادل اجتمعت به وما رأيت منه إلا الجليل ، فأقبل عليّ واكرمني ، وقام لي والزمني ودعوت له . الخ

ثم سافر العادل الى دمشق ، وبقى الحافظ في مصر ، والمخالفون لا يتركون الكلام فيه . فلما أكثروا عزم الملك الكامل على إخراجه من مصر ، واعتقل في دار سبع ليال فقال : ما وجدت راحة في مصر مثل تلك الليالي

ويقول حفيده أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغني : حدثني الشجاع بن أبي ذكرى الأمير قال : قال لي الملك الكامل يوما : ها هنا رجل فقيه قالوا إنه كافر . قلت : لا أعرفه . قال : بلى ، هو محدث . فقلت : لعلة الحافظ عبد الغني ؟ قال : نعم ، هذا هو . فقلت : أيها الملك ، العلماء أحدم يطلب الآخرة ، والآخرة يطلب الدنيا . وأنت ها هنا باب الدنيا ، فهذا الرجل هل جاء إليك ؟ أو أرسل اليك شفاعة ، أو رقعة يطلب منك شيئا ؟ قال : لا . فقلت : أيها الملك ، والله هؤلاء القوم يحسدونه ، فهل في هذه البلاد أرفع منك ؟ قال : لا . فقلت : هذا الرجل أرفع العلماء ، كما أنت أرفع الناس ها هنا . فقال : جزاك الله خيرا

قال الأمير ابن أبي ذكرى : ثم إنني أرسلت رقعة الى الملك الكامل أوصيه بالحافظ ، فأرسل إليّ : تجي . فضيت اليه ، وإذا عنده جماعة ، منهم شيخ الشيوخ - يعني ابن حمويه - وعز الدين الزنجاني ، فقال لي الملك : نحن في أمر الحافظ . فقلت : أيها الملك ،

القوم يحسدونه ، ثم بيننا هذا الشيخ - أحنى شيخ الشيوخ - وقلت : بحق كذا وكذا ، هل سمعت من الحافظ كلاما يخرج عن الاسلام ؟ فقال : لا والله ، ما سمعت عنه إلا كل جميل ، وما رأيته قط . ثم تكلم ابن الزنجاني فدح الحافظ مدحا كثيرا ، ومدح تلاميذه ، وقال : أنا أعرفهم ، فأريت مثلهم . فقلت : وأنا أقول شيئا آخر . فقال : ما هو ؟ قلت : لا يصل إليه شيء يكرهه حتى يقتل من الأكراد ثلاثة آلاف . فقال : لا يؤذى الحافظ . فقلت : اكتب خطك بذلك . فكتب

وصدر الأمر من الملك الكامل الى الحافظ أن يكتب اعتقاده ، فكتب : أعتقد كذا لقول الله تعالى كذا ، وأقول كذا لقول رسول الله ﷺ كذا . . . حتى فرغ من المسائل التي يشنع بها المخالفون ، ويوغرون بها صدر الملك الكامل ، فلما وقف الملك الكامل على ما كتبه الحافظ قال : إيش في هذا ؟ يقول بقول الله عز وجل ، وقول رسول الله ﷺ . وخلي عنه

ثم ثار عليه الفقهاء مرة أخرى وكتبوا الى الوزير ضنى الدين بن شكر ، فأقر بنفيه الى المغرب ، فأت قبل وصول الكتاب

مؤلفاته :

الكامل في معرفة الرجال (رجال الكتب الستة) . في عشر مجلدات
المصباح ، في عيون الأحاديث الصحاح . يشتمل على أحاديث الصحيحين ، في ٤٨ جزءا .
نهاية المراد ، من كلام خير العباد . في السنن ، نحو ٢٠٠ جزء . لم يبيضه
اليواقيت . في مجلد

تحفة الطالبين في الجهاد والمجاهدين

الآثار المرضية ، في فضائل خير البرية . أربعة أجزاء

الروضة . أربعة أجزاء

الذكر . جزآن

الاسرار . جزآن

التهجد . جزآن

الفرج . جزآن

محنة الامام أحمد . ثلاثة أجزاء

- ذم الرياء . جزء كبير
ذم الغيبة . جزء ضخم
الترغيب في السطى . جزء كبير
فضائل مكة . أربعة أجزاء
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . جزء
فضائل رمضان . جزء
فضائل عشر ذى الحجة . جزء
فضائل الصدقة . جزء
فضائل الحج . جزء
فضائل رجب . جزء
وفاة النبي ﷺ . جزء
الأقسام التي أقسم بها النبي ﷺ . جزء
كتاب الأربعين . جزء
كتاب الأربعين من كلام رب العالمين . جزء
كتاب الأربعين بسند واحد . جزء
كتاب الأربعين . آخر غير ما تقدم . جزء
اعتقاد الإمام الشافعى . جزء كبير
الحكايات . سبعة أجزاء
أحاديث وحكايات كان يقرأها في المجالس تزيد على مائة جزء
غنية الحفاظ في تحقيق مشكل الألفاظ . في مجلدين
الجامع الصغير ، لأحكام البشير النذير . لم يتم
كتاب على صفة (من صبر ظفر) . كتب منه خمسة أجزاء ولم يتم
ذكر القبور . جزء
مناقب عمر بن عبد العزيز . كلها بالأسانيد
الأحكام ، على أبواب الفقه . ستة أجزاء
العمدة في الأحكام . بما اتفق عليه البخارى ومسلم . جزآن
درر الأثر . على حروف المعجم . تسعة أجزاء

سيرة النبي ﷺ . جزء كبير

الاقتصاد في الاعتقاد . جزء كبير

النصيحة ، في الادعية الصحيحة . جزء

تبيين الإصابة ، لأوهام حصلت في معرفة الصحابة ، نقد لكتاب أبي نعيم
الاصهاني . في جزء كبير

حليته . وثناء الأكاابر عليه :

كان رحمه الله ليس بالايض الأمق ، بل يميل الى السمرة ، حسن الشعر ، كث اللحية ،
واسع الجبين ، عظيم الخلق ، تام القامة ، كأن النور يخرج من وجهه . وكان قد ضعف بصره
من كثرة البكاء والنسخ والمطالعة

قال الحافظ ضياء الدين : سألت خالي الإمام الموفق عن الحافظ ، فكتب بخطه وقرأته
عليه :

« كان جامعاً للعلم والعمل . كان رفيقاً في الصبا ، وفي طلب العلم ، وما كنا نستبق
الى خير إلا سبقني إليه ، إلا القليل . وكل الله فضيلته بابتلائه بأذى أهل البدعة وعداوتهم
إياه وقيامهم عليه ، ورزق العلم وتحصيل الكتب الكثيرة ، إلا أنه لم يعمر حتى يبلغ
غرضه في روايتها ونشرها . رحمه الله تعالى ،

وكان العماد أخو الحافظ يقول : ما رأيت أحداً أشد محافظة على وقته من الحافظ عبد الغني
وقال له الامام نجم ابن الامام عبد الوهاب ابن الامام أبي الفرج الحنبلي - وقد حضر
مجلس الحافظ - : يا تقي الدين ، والله لقد جمعت الاسلام ، وأقسم - والله - لو أمكنتني
ما فارقت مجلساً من مجالسك

وقال له الحافظ عبد القادر الرهاوي : سمعت وسمعتنا ، وحفظت ونسبنا
وقال أبو عبد الله محمد بن أميرك الجويني المحدث : ما سمعت الحافظ السلفي يقول لأحد
« الحافظ ، إلا لعبد الغني المقدسي

وقال أبو محمد عبد العزيز بن عبد الملك الشيباني بمرو : سمعت أبا اليمن تاج الدين
الكندي يقول : لم يكن بعد الدارقطني مثل الحافظ عبد الغني

وقال أبو الثناء محمود بن همام الانصارى : سمعت التاج الكندى يقول : لم ير الحافظ عبد الغنى مثل نفسه

وذكر ابن النجار فى تاريخه عن يوسف بن خليل أن التاج الكندى قال : رأيت ابن ناصر وأبا العلاء الحمدانى وغيرهما من الحفاظ ، فما رأيت أحفظ من عبد الغنى المقدسى وقال الامام أبو نزار ربيعة بن الحسن اليمى الشافعى : رأيت الحافظ السلنى ، والحافظ أبا موسى ، وكان الحافظ عبد الغنى أحفظ منهما . ذكر ذلك الامام الفقيه مكى بن عمر المصرى فى كتاب خاص ألفه فى فضائل الحافظ عبد الغنى

أما سيرة الحافظ عبد الغنى المبسوطه فهى التى كتبها الحافظ ضياء الدين فى مجلدين . ومن قوله فيه : ما أعرف أحدا من أهل السنة رأى الحافظ عبد الغنى إلا أحبه حبا شديدا ، ومدحه مدحا كثيرا

قال ابنه الحافظ أبو موسى : كنت عند والدى وهو يذكر فضائل سفيان الثورى ، فقلت فى نفسى : إن والدى مثله ، فالتفت الى والى وقال : أين نحن من أولئك ؟ وقال الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الجبار المقدسى : سمعت الحافظ يقول : سألت الله أن يرزقنى مثل حال الامام أحمد ، فرزقنى صلاته . قال : ثم ابتلى بعد ذلك وأودى

مرضه ووفاته :

حدث ابنه الحافظ أبو موسى قال : مرض والدى رحمه الله فى ربيع الأول سنة ٦٠٠ مرضا شديدا منعه من الكلام والقيام ، واشتد به ستة عشر يوما ، وكنت كثيرا ما أسأله : ما تشهى ؟ فيقول : اشتهى الجنة ، اشتهى رحمة الله . فلما كان يوم الاثنين الثالث والعشرين من ربيع الاول جثت اليه ، وكان عادق أبعث من يأتى كل يوم بكرة بماء حار من الحمام يغسل أطرافه ، فلما جثنا بالماء على العادة مد يده ، فعرفت أنه يريد الوضوء ، فوضأته وقت صلاة الفجر ، ثم قال : يا عبد الله ، قم فصل بنا وخفف . فقمت فصليت بالجماعة ، وصلى معنا جالسا . فلما انصرف الناس جثت لجلسة عند رأسه ، وقد استقبل القبلة ، فقال لى : اقرأ عند رأسى سورة يس ، فقرأتها ، فجعل يدعو الله وأنا أؤمن . ثم قلت : ها هنا دواء قد عملناه ، تشربه ؟ فقال : يا بنى لم يبق إلا الموت . فقلت : ما تشهى شيئا ؟ قال : اشتهى النظر الى وجه الله تعالى . فقلت : ما أنت عنى راض ؟ قال : بلى والله ، أنا عنك راض وعن إخوتك ، وقد أجزت لك وإخوتك ولابن أختك ابراهيم

أوصاني عند موته : لا تضعوا هذا العلم الذي تعبنا عليه ، يعني الحديث . قلت :
مى بشيء ؟ قال : مالى على أحد شيء ، ولا لأحد على شيء . قلت : توصيني بوصية ؟
يا بنى أوصيك بتقوى الله ، والمحافظة على طاعته . وما زال يحرك شفتيه بذكر الله
بعينه . فقممت لأناوله كتاباً من جانب المسجد ، فرجعت وقد خرجت روحه .
يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول من سنة ست مائة . وبقي ليلة الثلاثاء

ال حافظ الضياء : أنشدنا اسماعيل بن ظفر قال : أنشدنا أبو نزار ربيعة بن الحسن
أفظ عبد الغنى :

يا أصدق الناس فى بدووفى حضر وأحفظ الناس فيما قالت الرسل
إن يحسدوك فلا تعباً بقائلهم هم الغناء وأنت السيد البطل

ترجمة الشارح

تقى الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري
أبي الفتح المعروف بابن دقيق العيد^(١) القوصي

٦٢٥ - ٧٠٢

عن تذكرة الحفاظ ، والدرر الكامنة ، والطالع السعيد ، وطبقات الشافعية
والبداية والنهاية ، وشذرات الذهب ، وفوات الوفيات ، وفجرة النور الزكية

ملخصاً بقلم محب الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد في يوم السبت ٢٥ شعبان سنة ٦٢٥ ، في سفينة شراعية كانت تمخر في مياه بحر
القاؤم (البحر الأحمر) على مقربة من ثغر ينبع ، بينما كان والداه في طريقهما الى الحجاز
للحج^(٢) . فلما بلغوا بيت الله الحرام أخذه والده على يده وطاف به ، ودعا له أن يجعله
الله عالماً عاملاً

ونشأ في طلب العلم ، متحلياً بمكارم الأخلاق ، في رعاية أبيه العالم الفاضل مجد الدين
علي بن وهب القشيري القوصي . وابتدأ بقراءة كتاب الله الحكيم على والده ، ومنه تلقى
مبادئ العلوم الشرعية والعربية . ومن أول من أخذ عنهم في قوص القاضي بهاء الدين هبة
الله بن عبد الله العنزي القفطي — من تلاميذ والده — وكان ابن دقيق العيد يقول عنه :

(١) روى كمال الدين جعفر بن ثعلب الأدفوي في ترجمة مجد الدين والد الشيخ أن
سبب تسمية جده « دقيق العيد » ، أنه كان عليه يوم عيد طيلسان شديد البياض ، فقال
بعضهم : كأنه دقيق عيد ، فلقب به .

(٢) ولأنه ولد في ثبج البحر كان ينسب نفسه أحياناً « الثبجي » ، قال كمال الأدفوي :
رأيت بخطه

البهاء معلى . وكان البهاء من العلماء العاملين ، قَتَوا ما بالحق ، مكالمًا في تطهير عقول المسلمين وقلوبهم من الضلالات والبدع ، وهدايتهم وكفاحه أزال الله من مدينة أسنا بقية التشيع والرفض^(١) . وفي قوص حضر ابن دقيق العيد كذلك على القاضي شمس الدين محمود الأصباني لما كان حاكمًا فيها . قال كمال الدين الأذفوى في الطالع السعيد : وأخبروني بقوص أنه لعب الشطرنج في ضياء مع زوج أخته الشيخ تقي الدين ابن الشيخ ضياء الدين ، فأذّنوا بالعشاء ، فقاما فصليا ، ثم قال ابن دقيق العيد : نعود ؟ فقال صهره : إن عادت العقب عندنا لها . فلم يعد يلعبها

قال الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ : وكان ابن دقيق العيد في أمر الطهارة والمياه في غاية الوسوسة . ثم روى عن الحافظ قطب الدين الحلبي أن جد ابن دقيق العيد لأمه الشيخ الإمام المحقق تقي الدين بن المقترح كان يشدد في الطهارة ويبالغ . فلعل ذلك عن وراثة صارت إلى ابن دقيق العيد من ناحية جده لأمه

ولما بلغ ابن دقيق العيد سن الشباب رحل في طلب العلم إلى الفسطاط والاسكندرية ودمشق فالجهاز وغيرها . وبعد أن سمع الحديث من والده ، أخذ عن الشيخ بهاء الدين أبي الحسن علي بن هبة الله بن سلامة الشافعي اللخمي المعروف بابن الجيزي ، والحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذرى ، وابن رواح ، وأحمد بن محمد الحباب ، وسبط السلفي ، وأبي الحسن محمد بن الأنجب أبي عبد الله بن عبد الرحمن الصوفي البغدادى البغال ، والحافظ أبي علي الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد التميمي البكري ، وأبي العباس أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسي ، وأبي الحسن عبد الوهاب بن الحسن بن محمد بن الحسن الدمشقي ، وأبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي ، وقاضي القضاة أبي الفضل يحيى ابن قاضي القضاة أبي المعالي محمد بن علي بن محمد القرشي ، وأبي المعالي أحمد بن عبد السلام بن المطهر ، وأبي الحسن عبد اللطيف بن اسماعيل ، والحافظ أبي الحسن يحيى العطار ، والتجيب أبي الفرج وأخيه العز الحرائيني ، وخلاتق يطول ذكرهم

وتلقى الشيخ تقي الدين عن والده الفقه على مذهب مالك - وكان والده مالكيًا - كما تلقى عنه أصول الفقه ، وعلى معلمه بهاء الدين هبة الله القفطي في مذهب الإمام الشافعي والعلوم الأخرى . فلما رحل إلى القاهرة اتصل بشيخ الإسلام العز بن عبد السلام وتوسع لديه في

(١) الطالع السعيد ٣٩٧ - ٣٩٨

الفقه الشافعي وسائر العلوم الشرعية . وقرأ العربية على الشيخ شرف الدين محمد بن أبي الفضل المرسي وغيره

قال الكمال جعفر بن ثعلب الادفوي في الطالع السعيد : وكان لابن دقيق العيد قدرة على المطالعة ، رأيت خزانة المدرسة النجيبية بقوص فيها جملة كتب منها (عيون الادلة) لابن القصار في نحو ثلاثين مجلدة وعليها علامات له . وكذلك رأيت كتب المدرسة السابقة ، رأيت على السنن الكبير للبيهقي فيها بكل مجلدة علامة . وفيها تاريخ الخطيب كذلك ، ومعجم الطبراني الكبير ، والبسيط للواحدى وغير ذلك ، وأخبرني شيخنا الفقيه سراج الدين الدندري أنه لما ظهر الشرح الكبير للرافعي اشتراه بألف درهم وصار يصلى الفرائض فقط ، واشتغل بالمطالعة إلى أن أنهاه مطالعة ، وذُكر عنده هو والغزالي في الفقه فقال : الرافعي في السماء . ويقال إنه طالع كتب الفاضلية عن آخرها ، وقال : ما خرجت من باب من أبواب الفقه واحتجت أن أعود إليه ، وحكى لي الشيخ زين الدين عمر الدمشقي المعروف بابن الكنتاني قال : دخلت عليه بكرة يوم ، فناولني مجلدة وقال : هذه طالعها في هذه الليلة التي مضت

عليه ، وتلاميذه :

ترجمه تلميذه العالم المحدث قتيب الدين محمد بن محمد اليعمرى فقال : لم أر مثله فيمن رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيما رأيت ورويت ، كان للعلوم جامعا ، وفي فنونها بارعا ، مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفردا بهذا الفن النفيس في زمانه ، بصيرا بذلك ، سيد النظر في تلك المسالك ، بأذكي ألمعية ، وأزكى لودعية

إذا قال لم يترك مقالا لقائل مصيب ولم يثن اللسان على مُجر

قال : وكان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السنة والكتاب ، بلب يسحر الالباب ، وفكر يفتح له ما يستغلق على غيره من الابواب ، مستعينا على ذلك بما رواه من العلوم ، مبرزاً في العلوم الثقلية والعقلية

وكان من العلوم بحيث يقضى له من كل علم بالجميع

قال : وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تحرف في ذلك واحتراز ، ولم يزل حافظا للسانه ، مقبلا على شأنه ، ومع ذلك فله بالتجريد تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق

قال الادفوى : حدث بقوص ومصر^(١) وغيرهما ، سمع منه الخلق الكثير ، مع قلة محدثيه ، فمن سمع منه : قاضى القضاة شمس الدين محمد بن أبي القاسم بن عبد السلام بن جميل التونسي ، وقاضى القضاة شمس الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم بن حيدرة الشهير بابن القحاح ، وقاضى القضاة محمد بن أحمد بن عدلان ، وشيخنا أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطى ، والشيخ نضر الدين عثمان المعروف بابن بنت أبي سعيد ، وشيخنا تاج الدين محمد ابن الدشناوى ، والشيخ فتح الدين محمد بن محمد اليعمرى ، وشرف الدين محمد بن القاسم الإخيمى ، والشيخ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبي ، وأبو يحيى بن جماعة الهوارى التونسي ، وجمع يطول تعدادهم

مكاته وأخلاقه وإعرازه لمقام العلم :

فى ترجمة ابن دقيق العيد من شذرات الذهب أنه كان يقول : ما تكلمت بكلمة ، ولا فعلت فعلا ، إلا أعددت له جوابا بين يدى الله . ويحكى أن العز بن عبد السلام - وهو من كبار مشايخه - كان يقول : ديار مصر تفتخر برجلين من طرفيها ، ابن المنير فى الاسكندرية ، وابن دقيق العيد بقوص . وقال التاج السبكي فى طبقات الشافعية : لم ندرك أحدا من مشايخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعائة . وقال عنه الحافظ ابن كثير فى طبقات الشافعية : أحد علماء وقته ، بل أجلبهم ، وأكثرهم علما ودينا وورعا وتقشا ومداومة على العلم فى ليله ونهاره ، مع كبر السن ، والشغل بالحكم

مدرس فى قوص بدار الحديث ، وكان يفتى بالمذهبيين : مذهب الإمام محمد بن ادريس ، ومذهب الإمام مالك بن أنس ، ودرس بالفاضلية ، والمدرسة المجاورة للإمام الشافعى ، وتولى مشيخة دار الحديث الكاملية ، والصالحية ، وولى قضاء القضاة على مذهب الشافعى بعد إباء شديد ، وعزل نفسه غير مرة ثم يعاد ، ولعل آخر ذلك كان سنة ٦٩٥ فاستمرالى أن توفى ، قال الادفوى : وله فى القضاء آثار حسنة ، منها انتزاع أوقاف كانت أخذت واقتطعت فأعادها الى ما وقفت عليه ، ومنها أن القضاة كان يخلع عليهم الحرير ، فأبى ذلك وخلع عليه الصوف ، فاستمرت هذه العادة الحميدة فى القضاة بعده ، وكان يكتب الى

(١) إذا قالوا د مصر ، أرادوا القسطنطينية الذى يسمى الآن بمصر القديمة ، وقد حدث فى جامعها العتيق ، أول جامع للإسلام أقامه أصحاب رسول الله فى مصر بعد الفتح المبارك

نواب القضاء يذكروهم ويحذروهم (ومثال ذلك ما كتب به الى الهنسى قاضى إخم (١)) ، غير أنه كان حسن الظن ببعض الناس ، فدخل عليه البأس من تصرفاتهم ، قال الادفوى : والمجتهد يخطئ ويصيب ، ولو حيل بينه وبين القضاء لكان عند الناس أحمد عصره ، ومالك دهره ، وثورى زمانه ، والمتقدم على كثير من تقدمه فكيف بأقرانه . على أنه قد عزل نفسه مرة بعد مرة ، والمرء لا ينفعه الحذر ، والانسان تحت القضاء والقدر ، وكان يقول : والله ما خار الله لمن يلى القضاء . وأخبرنى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه قال له : يا فقيه ، لو لم يكن إلا طول الوقوف للسؤال والحساب لكفى

قال الادفوى : وأخبرنى الشيخ عماد الدين محمد بن حرى الدمياطى أنه رأى الامير الجوكندار أتى الى الشيخ ، فتحرك له تحريكه لطيفة ، وسكت ساعة ، ثم مال اليه وقال : لعل للأمير حاجة ؟

وحكى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه كان عند الشيخ وهو متكئ ، فحضر الكمال أمير حاجب برسالة - أى من السلطان - فكشف الشيخ عن وجهه فسمعها وقال له : هذا ما ينعمل . فوقف الحاجب زماناً ثم قال : يا سيدى ، ما الجواب ؟ فقال الشيخ : عجب ، ما سمعت الجواب ؟ وغطى وجهه

ولما عزل نفسه ثم طلب ليولى ، قام له السلطان الملك المنصور لاجين واقفاً لما أقبل ، فصار يمشى قليلاً قليلاً ، وهم يقولون له : السلطان واقف ، فيقول : أذنبى أمشى . وجلس معه على الجوخ حتى لا يجلس دونه ، وقبل السلطان يده ، فقال له الشيخ : تنتفع بهذا . ثم نزل ففصل ما عليه واغتسل ، حكاها جماعة منهم الشيخ شمس الدين بن عدلان عن حضر المجلس ، والقاضى محمد الدين بن الحشاش

وسترى قريباً أمثلة من تواضعه لمن هم دونه ، وإحسانه لمن يهجوهُ أو يسيء اليه

وكان يخاطب عامة الناس - السلطان فن دونه - بقوله : يا انسان ، وإن كان المخاطب قبيهاً كبيراً قال : يا فقيه ، وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لمثل ابن الرفعة ونحوه ، وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجى : يا إمام ، ويخصه بها

قال الادفوى : وكان كريماً جواداً سخياً ، سمعت كلا من الشيخين العالمين شمس الدين

محمد بن عدلان وشمس الدين محمد بن القحاح أن الشيخ ابن دقيق العيد كان يقول : ضابط ما يطلب مني أن يجوز شرعا ، ثم لا أبخل . وعلى هذه القاعدة كان يتصرف بكل ما يدخل تحت يده من مال ، حتى لو لم يبق معه شيء ، ومن الأمثلة على بذله المال للعلماء وطلبة العلم في كل ما يرى أنه يجوز شرعا ، ما رواه الادفوى قال : أخبرنا شيخنا العلامة علاء الدين القونوي أن الشيخ كان يعطيه في كثير من الاوقات الدراهم والذهب ، وحكى الشيخ نجم الدين محمد بن عقيل البالى أنه قدم في الجفل^(١) ، لحضر عنده وتكلم ، فأرسل اليه الشيخ ما تقي درهم ، ثم ولاه نيابة القضاء في مصر (أى الفسطاط) . قال الادفوى : وحكى صاحبنا محمد بن الحواسبي القوصي ، وكان من طلبة الحديث وأقام بالقاهرة مدة في زمن الشيخ ، قال : كان الشيخ يعطيني في كل وقت شيئا ، فأصبحث يوماً مفلسا ، فكتبت ورقة وأرسلتها اليه ، فيها : « المملوك محمد القوصي أصبح مضرورا ، فكتب لي بشيء ، ثم ثاني يوم كتبت : « المملوك ابن الحواسبي .. » ، فكتب لي بشيء ، ثم ثالث يوم كتبت : « المملوك محمد .. » ، فطلبني وقال لي : من هو ابن الحواسبي ؟ قلت : المملوك ؛ قال : ومن هو القوصي ؟ قلت : المملوك ؛ قال : تدلس على تدليس المحمدين ؟ قلت : الضرورة .. فتبسم ، وكتب لي

وإلى ما رأيت من صفاته بما في يده - إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعي - كان في كثير من الاوقات يعيش في فاقة وضيق حال ، فيحتاج الى الاستدانة ؛ قال الادفوى : حكى لي شيخنا قاضي القضاة أبو عبد الله محمد بن جماعة أن أمين الحكم عنده في محكمة القاهرة كان شديدا على المدينين ولا سيما من يدعى عليه بدين للأيتام ، قال قاضي القضاة : فأحضر عندي مرة الشيخ تقي الدين (أى ابن دقيق العيد) وادعى عليه بدين للأيتام ، والظاهر أن ذلك كان عند قيامه بالتدريس وقبل ولايته القضاء ، قال ابن جماعة : فتوسط بينهما ، وقررت معه أن تكون جامكية المدرسة الكاملية للدين ، وترك للشيخ جامكية المدرسة الفاضلية لتفقاته ؛ ثم قال له قاضي القضاة : أنا أشح عليك بسبب الاستدانة . فقال ابن دقيق العيد : ما يوقني في ذلك إلا حجة الكتب

على أن الفاقة والضائقة كانت ملازمة له حتى في ولايته قضاء القضاة ؛ قال الادفوى : حكى لي شيخنا تاج الدين محمد بن أحمد البشناوي قال : حضرت عنده ليلة وهو يطلب شمعة فلم يجد معه شمعا ، فقال لأولاده : فيكم من أمعه درهم ؟ فسكتوا ، وأردت أن أقول له

(١) لعله الدرس العام الذي يحضره الجماهير

وحكى القاضى شهاب الدين بن الكويك الكارمى قال : اجتمعت به مرة فرأيت به فى ضرورة ، فقلت : يا سيدنا ، ما تكتب ورقة لصاحب اليمين ؟ اكتبها ، وأنا أقتضى بها الشغل ؛ فكتب ورقة لطيفة فيها هذه الآيات :

تجادل أرباب الفضائل إذ رأوا بضاعتهم موكوسة الحظ فى الثمن
فقالوا عرضناها فلم تلف طالبها ولا من له فى مثلها نظره حسن
ولم يبق إلا رفضها وأطراحها فقلت لهم لا تعجلوا ، السوق باليمين
وأرسلها اليه ، فأرسل اليه صاحب اليمين مائتى دينار ، واستمر يرسل اليه مثلها فى كل سنة الى أن مات

أما حله وتساعده مع من هم دونه ، فمن ذلك ما أخبر به برهان الدين المصرى الطيب - وكان قد استوطن قوص سنين - قال : كنت أباشر وقفا ، فأخذه منى شمس الدين محمد ابن أخى الشيخ وولاه لآخر ، فعز على ، ونظمت أبيتا فى الشيخ - أى فى هجومه - فبلغته ؛ فبينما أنا أمشى مرة خلفه وإذا به قد التفت الى وقال : يا فقيه ، بلغنى أنك هجومتى . فسكت زمانا ، فقال : أنشدنى ؛ وألح على ؛ فأنشدته :

وليت فولى الزهد عنك بأسره وبان لنا غير الذى كنت تظهر
ركنت الى الدنيا وعاشت أهلكا ولو كان عن خبر لقد كنت تعذر

فسكت زمانا ، وقال : ما حملك على هذا ؟ فقلت : أنا رجل فقير ، وأنا أباشر وقفا أخذه منى فلان ؛ فقال : ما علمت بهذا ؛ أنت على حالك . فباشرت الوقف مدة ؛ وخطر لى الحج فحجت إليه أستأذنه ، فالتفت الى وقال : أملك هجوم آخر ؟ فقلت : لا ، ولكنى أريد الحج وحجت أستأذن سيدى ، فقال : مع السلامة ، ما تغير عليك . وجهاء عبد اللطيف بن القفصى ، فلقية بالكاملية واستنشدته الآيات وقال له : هجوم جيد . والأمثلة من هذا القبيل كثيرة

وإنصافه فى معرفة أقدار العلماء من دلائل فضله ؛ روى الحافظ ابن كثير فى البداية

والنهاية أن شيخ الاسلام ابن تيمية اجتمع بقاضى القضاة ابن دقيق العيد ، فلما رأى من ابن تيمية تلك العلوم قال له : ما أظن بى يخلق مثلك . وحكى تاج الدين الدشناوى قال : خلوت بقاضى القضاة مرة ، فقال : يا فقيه ، فزت بروية الشيخ زكى الدين عبد العظيم ؟
... ادفعوى وعيرة . ضحك ابن دقيق العيد وامل ، وتوهم يئن نه لا كما املاه على
(الممعة) لكان عمدة فى الشهادة بفضله ، والحكم بعلو منزلته فى العلم ونبله

فكيف بكتابه (الامام ، فى أحاديث الأحكام^(١)) وما اشتمل عليه من الفوائد الثقلية والقواعد العقلية والأنواع الأدبية والنسك الخلافية والمباحث المنطقية واللطائف البليانية والمواد اللغوية والأبحاث النحوية والعلوم الحديثية والملح التاريخية والإرشادات الصوفية ولخص كتاب الإمام فى كتاب سماه (الاهتمام) حسن خال عن الاعتراضات الواردة على الإمام مع الإثبات لما فيه

وأما شرحه (الإمام) الجامع أحاديث الأحكام فلو كتلت نسخته فى الوجود ، لأغنت عن كل مصنف فى ذلك موجود ؛ قال الادفعوى : قال لى أفضى القضاة ابن حيدرة : سمعت الشيخ يقول : أنا جزم أنه ما وضع فى هذا الفن مثله ؛ ووافق على ذلك الإمام الحافظ تقي الدين ابن تيمية الحنبلى فيما أخبرنى به بعض من سمعه منه من الثقات الأثبات ؛ وقال لى قاضى القضاة موفق الدين عبد الله الحنبلى : سمعت الشيخ تقي الدين بن تيمية يقول : د هو كتاب الاسلام ، ؛ وقال لى الشيخ نحر الدين النويرى : سمعته - يعنى شيخ الاسلام ابن تيمية - يقول : د ما عمل أحد مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات ، ؛ وكذلك قال لى صاحبنا العدل الفاضل جمال الدين الزولى : إن ابن تيمية قال له ذلك . قال الحافظ الذهبي فى تذكرة الحفاظ : ولو كمل تصنيفه وتبييضه لجاء فى خمسة عشر مجلدا ؛ قال الادفعوى : قال صاحبنا شمس الدين على بن محمد القوى : إنه كان يعمل عليه شرح الإمام من لفظه ، وهو الذى كتبه عنه ؛ وكذلك حكى لى شمس الدين محمد بن القهاج قال : جلسنا عنده

(١) فى المكتبة الأزهرية الجزء الأول منه فى ٢٧٩ ورقة كتب سنة ٧٣١ برقم ٢٨٧

حديث (٢١٢٨)

غير مرة وهو يملئ شرح الامام من لفظه
وله كتاب (اقتناص السوانح) أتى فيه بأشياء غريبة ، ومباحث عجيبة ، وفوائد
كثيرة . وعنوانه يشعر بأنه من قبيل (صيد الخاطر) لأبي الفرج بن الجوزي
وله (إملاء على مقدمة كتاب عبد الحق) بلغ به الى باب الحج . قال الحافظ الذهبي :
لم أر في كتب الفقه مثله

و (شرح مختصر ابن الحاجب) في فقه المالكية
و (شرح مقدمة المطرزي) في أصول الفقه
وتصنيف في أصول الدين
و (شرح على مختصر التبريزي) في فقه الشافعية
وكتابه في علوم الحديث المسمى : (الاقتراح ، في معرفة الاصطلاح) وهو كتاب مفيد
و (تحفة اللبيب ، في شرح التقريب)
وله (خطب) بليغة أنشأها وهو في قوص ، وكان يخطب بها في المسجد الجامع
و (الاربعون حديثاً في الرواية عن رب العالمين)
قال الأدفوي : وأخبرني قاضي القضاة نجم الدين أحمد القمولى أنه أعطاه دراهم وأمره
أن يشتري بها ورقاً أبيض ويجمعه . قال : فاشتريت خمسة وعشرين كراساً وجمعتها
وأحضرتها إليه ، وصنف تصنيفاً وقال إنه لا يظهره في حياته



وبعد فان المولود الذي تركناه في السفينة تمخر به على ثبج البحر في ساحل ينبع ، قد
استجاب الله لوالده لما طاف به حول بيت الله الحرام بدعو له بأن يجعله الله عالماً عاملاً ،
فنشأ في بيت العلم ، وأحسن اختيار طريقه في الحياة حتى كان من عظماء هذه الأمة ، مستعملاً
أيامه وساعاته في خير ما تستعمل به الى أن توفاه الله في يوم الجمعة حادى عشر صفر سنة
٧٠٢ ، وصلى عليه بسوق الحليل ، وحضر جنازته نائب السلطنة والأمراء وجمهير الأمة ،
ودفن بالقرافة الصغرى . رحمه الله وأحسن جزاءه

ترجمة مستهل الشرح القاضي عماد الدين بن الأثير الحلبي

هو المحدث المؤرخ الأديب القاضي عماد الدين اسماعيل ابن الصدر تاج الدين أحمد بن سعيد بن أحمد بن الأثير الحلبي الشافعي

نشأ على التعلق بالشريعة وعلومها ، وحفظ متن العمدة في أحاديث الأحكام للحافظ عبد الغني المقدسي كما ذكر ذلك في مقدمة الشرح الذي استملاه من قاضي القضاة العلامة المؤلف كان فاضلا من بيت كتابة ونظم وثر

تولى كتابة الدرج في القاهرة ، ثم ترك ذلك تعبدا وزهدا

اتصل في شبابه بمفخرة مصر في عصره قاضي القضاة الحافظ المجتهد تقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد ، واختار أن يكون من طلبته ، وعول عليه في فهم معاني العمدة ، فأمل عليه هذا الشرح النفيس

ومن مؤلفاته التاريخ الذي سماه (عبرة أولى الأبصار ، في ملوك الأمصار) اقتصر فيه على الملوك والخلفاء . وهو في مجلدين

وله شرح على قصيدة ابن عبدون الفهرى الرائية التي رثى بها ملوك بني الألفطس ، ومطلعها :

الدهر يفجع بعد العين بالآثر فابكاء على الأشباح والصور
أنهاك أنهاك لا آلوك معذرة عن نومة بين ناب الليث والظفر

قال صاحب كشف الظنون : وقد أحسن شرحها وأجلد . ثم ذيلها

ومن مؤلفاته (كنز البلاغة) في مجلد ، اختصره ولده

وقيل في وفاته انه عدم في وقعة التتار سنة ٦٩٩ ، وقد ذكرها ابن العباد في حوادث تلك السنة من شذرات الذهب فقال : فيها كانت بالشام فتنة غازان ملك التتار ، توفي فيها من شيوخ الحديث بدمشق والجلبل - أي جبل قاسيون - أكثر من مائة نفس ، وقتل بالجلبل ومات بردا وجوعا نحو أربعائة نفس ، وأسرنحو أربعة آلاف منهم سبعون نسمة من ذرية الشيخ أبي عمر (أي المقداسة رهط الحافظ عبد الغني) رحمهم الله جميعا

ترجمة صاحب الحاشية

البدر السيد محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسني الصنعاني

١٠٩٩ - ١١٨٢

عن نشر العرف ، ومصادره : البدر الطالع ، وقفحات الغنبر ، وطيب السر ،
وسلافة العصر ، والدمية ، والتحف ، والحدائق

ملخصاً بقلم حب الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد السيد محمد بن إسماعيل الأمير في ليلة الجمعة منتصف جمادى الآخرة سنة ١٠٩٩ بمدينة كحلان باليمن ، وانتقل مع أبيه إلى صنعاء سنة ١١١٠ فأنتم فيها حفظ القرآن عن ظهر قلب . وأخذ عن والده في الفقه والنحو والبيان وعلوم الدين . ومن شيوخه السيد صلاح بن حسين الكحلاني ، والمولى زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم (ولازمه كل يوم حتى فرق بينهما موت الشيخ) ، والقاضي علي بن محمد العنسي الصنعاني ، والسيد هاشم بن يحيى الشامسي ، والسيد صلاح بن الحسين الأخفش ، والسيد عبد الله بن علي الوزير الصنعاني ، والشيخ عبد الخالق بن الزين المزجاجي الزبيدي

وحج أول حجة سنة ١١٢٢ ، فأخذ في المدينة المنورة عن خطيب حرما الشيخ عبد الرحمن بن الخطيب بن أبي الفيث ، والشيخ طاهر بن إبراهيم بن حسن الكردي المدني وفي سنة ١١٢٨ قصد مدينة كحلان للقراءة على السيد صلاح بن حسين الكحلاني ، وقد دارت بينه وبين والده مراسلات شعرية تراها في ترجمته من نشر العرف

اكتمال رجولته ، وبدء إنتاجه العلمي :

وكان اكتمال رجولته في سنة ١١٢٢ ، وفيها حج حجة الثانية ، فلما بلغ ظفير حجة كتب إلى والده قصيدة يقول فيها :

أبئك أنى ما وجدت مشقة ولم أرى الأسفار ما كنت أخشاه
ومن كان بيت الله غاية همه فطوبى له أن نال ما يتمناه

واجتمع في المدينة هذه المرة بالشيخ أبي الحسن بن عبد الهادى السندى ، وكانت
بينهما مباحثة ومراسلات عليية . وألف بسببهما رسالته (الانقاس الرحمانية ، على الافاضة
المدينة) فيما يتعلق بخلق أفعال العباد

وفي المحرم سنة ١١٣٣ رجع من المدينة الى جدة ، وركب منها البحر في سفينة الى
المن ، فانخرقت السفينة ، وأشرف من فيها على الهلاك . فكتب السيد محمد الأمير كتابا
الى بعض أصحابه من تجار جدة يستنجدهم ، وجعل الكتاب في شعر رأس أحد البحارين ،
فسبح به في ساحل البحر الى جدة ، وعند طلوع الفجر كانت السنايلك من جدة قد أدركت
السفينة المخروقة وأنقذت السيد محمد الأمير ومن معه . وقد وصف السيد هذه الواقعة في
قصيدة بعث بها الى والده ، وهى في نشر العرف . وعاد الى صنعاء في ربيع الأول سنة
١١٣٣ فعكف على نشر السنة النبوية والتدريس والفتيا والتأليف والإرشاد

ثم حج الحجة الثالثة سنة ١١٣٤ واجتمع في الحجاز بالعلامة الأشبولى ، والسيد عبد
الرحمن بن أسلم وغيرهما . وقرأ على العلامة محمد بن أحمد الأسدى (شرح عمدة الأحكام)
لابن دقيق العيد ، وشرح في تأليف هذه الحاشية عليه وسماها (العدة) ، على شرح
العدة (١) . وقرأ على الشيخ المقرئ الحسن بن الحسين شاجور ، والشيخ سالم بن عبد الله
ابن سالم البصرى . ثم رجع الى صنعاء وباشر فيها إحياء السنن ، واستمر على التدريس في
التفسير وغيره

وفي سنة ١١٣٦ زار بلد مولده كحلان ورجع منها الى صنعاء ، وعرض عليه المتوكل
القاسم بن الحسين ولاية القضاء في نجران فامتنع ، ثم عرض عليه الوزارة فامتنع ، ثم
القضاء العام فامتنع من قبول جميع ذلك ، واستقر على عادته في التدريس

بلوغه الصدارة في العلم وعند الأئمة :

ثم سار — ومعه المولى أحمد بن عبد الرحمن الشامى والأمير سعد المجزى والنقيب على

(١) سبته شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢ الى كتابة حاشية
على شرح ابن دقيق العيد ، ذكرها اسماعيل باشا بابان في ذيله على كشف الظنون

ردمان - الى (شاطب) للاصلاح بين الإمام محمد بن إسحاق والمتوكل ، وتم إصلاح الشان بينهما . وتزوج السيد محمد الأمير في شوال سنة ١١٣٧ بالشريفة ابنة السيد هاشم بن يحيى الشامي ، وهي أم ولده إبراهيم

وأخذ يدرس في صنعاء كتاب (ضوء النهار) للعلامة الحسن بن أحمد الجلال ، وشرح في تأليف حاشيته عليه المسماة (منحة الغفار ، على ضوء النهار) في مجلدين ضخمين ، فوشى به حاسد جاهل الى الامام المتوكل القاسم بن الحسين بأن الاتجاه في هذا الكتاب وحاشيته الى غير مذهب أهل البيت ، وأن ضوء النهار كان أحرقه الإمام القاسم بن محمد ، فأرسل الامام الى السيد البدر أميره سعدا المجزي يعاتبه على ذلك فقال له : أبلغ الإمام أن هذا الكتاب لم يكن مؤلفه موجودا في دولة الإمام القاسم . وفي خلال ذلك حسن جماعة للسيد محمد الأمير أن يخرج على الامام المتوكل مع آل اسحاق فامتنع ، وسار الى كحلان . وتواترت الوشائيات الى الامام المتوكل بأن السيد البدر خرج عليه مع آل اسحاق ، فكشف الإمام وزيره العلامة زين العابدين بن محمد سعيد المتوفى بذلك ، فدافع عنه الوزير وأكد للامام بأن البدر في كحلان ، فكتب له الإمام بخطه يستدعيه ، وكتب الى عامله في كحلان يأمره بارساله ، فأرسل العامل للبدر ليلا وأطلعه على ما وصل اليه وقال له : إني أخاف عليك منه ، والرأي أن تسير الى آل إسحاق سرا ، وأنا أجيب الإمام بأنني بحثت عنك فلم أجذك . وغالقه البدر وعزم على إجابة الإمام بالسفر اليه عن طريق تلاحق وصل الى روضة صنعاء والمتوكل فيها ، فدخل عليه مع وزيره ، وواجهه في الدرج نازلا إلى الديوان فسلم عليه ، وقال الوزير للامام : هذا فلان ، فاحر وجه المتوكل غضبا ، وسأله : ما حملك على القصيدة التي نظمتها أنت وبنو إسحاق ، يريد القصيدة التي مطلعها :

سماعا عباد الله أهل البصائر لقول له ينفي منام النواظر

وقد عده ناظمها منكرات ذلك العصر . فقال له البدر : هل وجدتتها بخطي ، أو قامت لك شهادة بأنها لي ؟ أو كذب عليك كما قيل لك إني مع بني إسحاق وتبين لك أنني في كحلان . ثم استأذنه على لسان وزيره في دخول صنعاء فأذن له ، وأدرك والده وهو في صلاة المغرب فصلى خلفه ، ثم سلم عليه ، فاستحسن والده تصرفه وفرح بقدمه ، واستلم البدر بصنعاء على حاله الأول

موقف له من يهود اليمن :

وحدثت واقعة قبض فيها على سكران وهو يحاول ارتكاب فاحشة ، فغضب الإمام وطلب سالماً العراق كبير اليهود وشيخهم وقال له : قد منعنا اليهود عن بيع الخمر من المسلمين ، وما أنت مرخص لهم ببيعه . فأجلب اليهودي : قد أقتانا السيد محمد الأمير والسيد الحسن بن إسحاق بجواز بيعه من المسلمين (وكانه لقن هذا الجواب من بعض حساد البدر) فلما بلغ البدر جواب اليهودي دخل على المتوكل وقال له : بلغني ما قاله اليهودي ، وقد كذب علي ، فأحضره الآن لتعرف حقيقة كذبه ، وتعرف ما قد فعله اليهود بما يخالف صهودهم ، ومنها الاكثار من الكنائس . فاستداه الإمام وظهر كذبه على السيد البدر ، فأمر به الى السجن . ثم ناصح السيد البدر الإمام المتوكل بوجوب إخراج اليهود من اليمن لأنها من جزيرة العرب ، أو على الأقل أن يزال ما أحدثوه بلاحق من كنائس جديدة لم تكن لهم . وقد ظهر من هذه الحادثة أن اليهود أنصارا من أعيان المسلمين يتتبعون منهم ويدافعون عنهم . وانظر ذلك في نشر العرف ٢ : ٥١٣ - ٥١٥

ثم خرج المنصور حسين على والده الإمام المتوكل ، وكان للسيد البدر محمد بن اسماعيل الأمير موقف حكيم في تلافى هذه الفتنة

رحلته عن صنعاء الى الحجاز ثم الى شہارة :

وتوفي الإمام المتوكل بعد ذلك ، وتوقع البدر اضطرام الفتن بين الامام الناصر محمد بن إسحاق وبين المنصور حسين بن المتوكل ، فكره المقام في صنعاء ، وسار الى مكة في شوال سنة ١١٣٩ ، وهي حجة الرابعة ، فاجتمع بالمحققين من علماء الحجاز ، وبعد موسم الحج وصل الى الطائف فلبث فيه مدة . فلما كانت غرة المحرم من سنة ١١٤٠ بلغه وهو بالطائف أن الإمامة تمت لأصدقائه السادة آل إسحاق ، وأن المنصور الحسين بن المتوكل بايع لهم ، فكتب الى تلميذه المولى اسماعيل بن محمد بن إسحاق وكافة السادة آل إسحاق قصيدة منها :

أخبرونا تفضلاً ما الذي كان وماذا جرت به الأقدار
هل وليتم أمر العباد بعدل وأزتم من قد تجاروا وجاروا
وجعلتم وزيركم كل بر وعزتم من كلهم أوزار

فانظروا كل ما حواه سماعا،^(١) فهو نظم في طيه الأسرار
فلهذا أحلت نصحي عليه عند ما أعجزتني الأشعار

وعاد بعد ذلك إلى اليمن ، ولما وصل إلى مدينة صنعاء بلغه أن أمر الإمامة استقر للإمام
الناصر محمد بن إسحاق ، فاجتمع به في شبام ، وعزم منها إلى شہارة في ذى القعدة سنة
١١٤٠ . وبعد رجوعه استقر بحصن شہارة ، وامتنع عن الوصول إلى صنعاء لقياس
المنصور حسين بن المتوكل فيها ، فقتلاه في شہارة المولى العلامة الزاهد الإمام الحسن بن
القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم بالإجلال والإكرام ، ولأزم التدريس والإفادة والفتوى .
وأخذ عنه هنالك ناصر بن حسين المحبشي وأخوه إبراهيم بن الحسين والفقير أحمد بن يحيى
الشامى والسيد أحمد بن الحسن وغيرهم

وكان إلى المولى الحسن بن القاسم بن المؤيد ولاية بلاد وصاب وحقوقها إليه ، وكان
العامل من جهته عليها ابن أخيه على بن عبد الله بن القاسم بن المؤيد ، فاشتد ظله للرعية ،
وأطاعه على ذلك جماعة من عسكر شہارة . فناصر السيد البدر الأمير محمد بن القاسم بأنه
لا يحل له بقاء هذه البلاد تحت حكمه اسما ، وليس له التصرف فيها إلا وهما ، فاستمع إلى
نصيحته وأرجع أمرها إلى الإمام المنصور حسين بن المتوكل . فرفع المنصور من فيها من
العسكر الشہاريين . وعرف هؤلاء أن السبب في ذلك هو السيد البدر فمزموه على اغتياله ،
ودخلوا عليه في بيته فأخذتهم هيبتهم وحكمته ، وكتب لهم إلى المنصور بواسطة المولى أحمد
ابن عبد الرحمن الشامى بأن يمد لهم عملا في أى بندر ، فاستجاب المنصور لطلبه ووزعهم
في البنادر ، وتطهرت شہارة من أذاهم وبغيتهم . وما برح السيد البدر يخشى انقلاب المنصور
عليه لصلته بآل إسحاق ، والمنصور يحرص على محبة السيد البدر إلى صنعاء ، وكتب له سنة
١١٤١ كتابا فيه تأمينه ، فلم تظمن نفس البدر وبقى في شہارة إلى سنة ١١٤٨ . وفي شہارة
ألف كتابه (التنوير شرح الجامع الصغير) في أربع مجلدات . ثم عاد البدر إلى صنعاء سنة
١١٤٨ ، وعكف على التدريس والتأليف والارشاد ، وكان في بعض الجمع يخطب بجامع
الروضة . وعرض عليه الإمام المنصور بعض المناصب فامتنع عن الدخول فيها

(١) يشير إلى القصيدة التي تقدم الحديث عنها ، ومطلعها :

سماعا عباد الله أهل البصائر لقول له ينق منام النواظر

حياته الثانية في صنعاء :

وفي ذي القعدة سنة ١١٥١ خطب على منبر جامع صنعاء ، وقعد على الكرسي للتدريس والوعظ . وكان من عادته أن يتلو الخطبة ليوم الجمعة من ورقة بعدما لذلك . وكان يبالغ في النصح في جميع خطبه ، ويبين الأحكام في كل ما يحدث

وفي ربيع الآخر سنة ١١٥٤ سها عن استصحاب ورقة الخطبة ، فأخرج قرطاسا لا كتابة فيه ، وارتجل خطبة بليغة

وكان له مجلس تدريس كل ليلة بين العشاءين يحضره العامة والعلماء ، ودرس بعد صلاة العصر في كتاب الترغيب والترهيب للمحافظ المنذرى

وفي شعبان من سنة ١١٥٣ حرك الحسد جماعة من فقهاء عصره فخرروا كلاما في ورقتين اتهموا فيها البدر بأنه انحرف عن مذهب آل البيت الى غيره ، وأبلغوهما الى المنصور الحسين ، فأحالهما على الوزير أحمد بن عبد الرحمن الشامي وأرسلهما الوزير الى صاحب الترجمة ، فرأى فيها كلاما تمجده الأسماح ، فدخل على المنصور وعرف أنه قد خالج قلبه شيء من كذب الرسالتين . ثم قال له المنصور : هل اطلعت على الرسالتين ؟ قال : نعم ، ولا تسميان برسالتين . قال : لماذا ؟ قال له : لأن الرسالة لا بد أن تشمل على آيات قرآنية وأحاديث نبوية أو كلام صادق ، وهما مجردتان من كل ذلك ، وسأبين لكم جميع ما فيها . وقرأ البدر إحداهما وأجلب عن كل لفظة فيها . فما زال ينجلي ظلام الغضب عن وجه المنصور حتى فرغ البدر من قراءة الأولى ، فأخذها المنصور ومزقها بيده ثم داسها برجله . ثم قرأ البدر الرسالة الثانية ، وسلك في نقضها ما سلكه في الأولى حتى فرغ منها . فقال له المنصور : أما هذه فاكذب الجواب عليها . فألف في نقضها رسالته التي سماها (السهم الصائب ، لقول الكاذب) وتناقلها العلماء الأعلام

وفي سنة ١١٥٥ سار الى تمر للاصلاح بين أميرها أحمد بن المتوكل وأخيه الامام المنصور حسين

وفي سنة ١١٦١ أرسله المهدي العباس للاصلاح بينه وبين عمه أحمد بن المتوكل أمير تمر فسار الى هناك وأصلح بينهما

وفي رمضان من سنة ١١٦١ ولاه المهدي العباس أوقاف صنعاء وبلادها ، فباشر أعمال الوقف بصدق وأمانة وعفاف ، واتخذ بيتا صغيرا على مقربة من بيته ليسجن فيه من

يستحق التأديب ، فراراً من الاستمرار في إرسالهم الى السجن الذي يقصر صنعاء ، وتأثماً بما لعله يقع فيه من زيادة العقوبة . واستمر في ولاية الاوقاف الى شوال سنة ١١٦٢ ، ثم اعتذر عنها وقال : إن ولايته للوقف عقوبة له من الله على ذنب أسلفه يعلمه بعينه . وأوصى بأن يتصدق من تركته بمبالغ ذكرها لفقراء بني هاشم تورطوا عن الوقف

ومن أعماله في هذه الحقبة تحريضه المهدي العباس على بعث معلمين للصلاة الى جميع القرى والمدن المنعزلة في البوادي ، وإزالة منكرات المعتقدات من الأشجار والأحجار والعمارات والقباب على الاموات ، وإرشاد الناس الى الطاعات . فأرسل المهدي جماعة من الصالحين للعمل بذلك ، وأمر بتعليم الصلاة حتى في مدينة صنعاء وغيرها ، وجعل للمعلمين جارية من بيت المال ، فسارع الناس الى الطاعات ، وأزيلت المنكرات

ومن مساعيه عند المهدي العباس إرشاده الى إزالة أصنام كانت لطائفة البانيان من وثني الهند في ثغر الحما ، فبادر المهدي إلى إصدار الأمر بإزالتها وهدم بيوتها . وكانت لهذه الأصنام أموال مرصدة تبلغ خمسين ألف ريال ، فاستولى عليها عمال المهدي وأحضروها الى صنعاء هي وأحد هذه الأصنام ، وكان الصنم في صورة أوثي ، لجيء بذلك الى حضرة الإمام ، وكان السيد محمد الأمير لديه ، فأمر السيد محمد بكسر الصنم وديس بالتمثال

وفي سنة ١١٦٦ ضاق جامع صنعاء بمن فيه من المصلين للجمعة ، فارتفع بعضهم لصلاتها في سطح الجامع . ولاحظ ذلك السيد البدر فاقتصر الخطبة تخفيفاً للشقة عن بعض المصلين ، فذكر في دعاء الخطبة جملة الآل ، واختصر تخصيص البعض منهم بالمقال . فزع الشيطان في قلوب جماعة من الجهال ، ووسوس لهم أن الخطيب ترك ذكر الامام القاسم بن محمد في الخطبة كما جرت به العادة ، وقاموا لذلك وقعدوا ، وتجمهروا يريدون قتله ، وكان رأسهم المولى محمد بن علي بن الحسين بن المهدي أحمد بن الحسن ابن الامام القاسم ، وهو من رؤساء الدولة ومن آل الإمام ، إلا أنه جاهل . وشايعه على ذلك المولى علي بن عبد الله ابن القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم وكان يدعى العلم . وتابعهم جماعة . فوصلوا الى بعض أعيان آل الإمام للقيام معهم فلم يساعدوا أحد ، ووبخهم المولى محمد بن اسحاق — وآل اسحاق من محبي السيد محمد الأمير — فأبان لهم قبح مسلكهم ، فلم ينجع فيهم ذلك . ولما دخل المولى محمد بن علي على المهدي العباس عرفه المهدي أن الأمر هين ، وأنه سيأمر الخطيب بأن لا يعود الى الترك ، فلم يقنعه جواب المهدي وأصر على أنه إذا لم يحبس الخطيب فانه سيقتله . وهاجت العامة في صنعاء وكثر الكلام ، فطلب الإمام الخطيب البدر والمولى محمد

ابن علي والمولى علي بن عبد الله . ولما استقر بهم المجلس لديه ذكر المهدي للخطيب ما أنكره العامة من ترك ذكره الإمام القاسم نصا في الخطبة ، فأجاب بأن هذه قاعدة عند إطالة الخطبة الأولى ، ولا يخل تركها بخطبة ولا صلاة . ثم جرى الكلام في الجمع بين الصلاتين وأن الحديث الوارد في ذلك ضعيف . وكان المولى علي بن عبد الله قد أعد كراسا للبناءظة . فرأى المهدي أن يسكن الفتنة فقال للخطيب السيد محمد الأمير : قد رأيت أن تبقوا في دار الأدب عند النقيب ألماس . فقام الخطيب إلى بيت النقيب ، فتلناه خدمه وعبيده وأنزلوه في أرفع داره . وقام الامام من مجلسه وأمر بحبس رؤساء الفتنة ، فبقى علي بن عبد الله في الحبس خمسة عشر عاما ، وحبس محمد بن علي بن الحسين إلى أن توفي بالسجن سنة ١١٧٣ ، وقبضت البلاد التي كانت تحت يده وهي بلاد ضوران وأنس وما إليها وبلاد حبيش ، وصوبدت خيله وكانت أربعة عشر حصانا . واكتفى بحجز السيد محمد الأمير في دار النقيب نحو شهرين لتسكين قلائل المتحزبين ، ثم أطلقه المهدي

وقال السيد محمد الأمير وهو في السجن سنة ١١٦٦ وأرسلها إلى بعض العلماء :

وما السجن إلا منحة عند محنة أشابه فيه جدّي القاسم الرستى
ويوسف والمختار في شعب عامر وكم فاضل قد صار في حضرة القدس
وما حبسوني أتى جئت منكرا ولا أتى نافست في الملك والكرسى
ولكنني أحييت سنة أحمد وأبرزتها شمسا على العرب والفرس
فقال أولو الجهل المركب إنني أردت خلاف الآل عمدا بلا لبس
فإن أصول الآل تأتي بأنتى أقلد كالأعمى يقاد بلا حس
إذا لم يكن للاجتهاد مزية من الجهل يا ويح العلوم من البخر

وقال متشكيا من أصوات مطارق اليهود بدار الضرب بالقرب من مكان حبسه :

قضيت في الحبس الشريف لياليا لا تعرف الاجفان طيب نعاس
لا يطرق العينين خوف مطارق أو خوف أصوات من الحراس
يارب عجل بالنجاة وأعطني أجرا أفوز به غدا في الناس

وقال :

وجاورت دار الضرب كرما وبئس ذا جوار يهود ما لهم في الهدى ثبت
مطارقهم من الطوارق للفتى فإلثم العين في قربهم بخت
ومن أعجب الأشياء أنى مسلم خيف ولكن خير أيامى السبت ،

وفي هذه السنة (١١٦٦) حضر من القسطنطينية أحد علمائها الشيخ أحمد بن صالح الرومي^(١) قاصدا السيد محمد الأمير ليحل له بعض مشكلات عليية عرضت له ، فكتب له البدر أجوبتها . ووصل اليه أيضا السيد لطف الرومي وقرأ عليه في البخاري ، ووصل اليه جماعة من علماء زبيد كالشيخ عبد الخالق بن علي المزجاجي صاحب المؤلفات المتقنة (وهو من شيوخ البدر) فأخذ عن البدر أوائل الأمهات الست في الحديث

وفي سنة ١١٧٠ كتب السيد البدر قصيدة الى الامام المهدي عباس يحنّده فيها من

وفي سنة ١١٧٣ كتب السيد البدر رسالته المشهورة الى حكام ديوان المهدي العباس بصنعاء بشأن الأموال التي كانت موقوفة على مشهد جده الأمير يحيى بن حمزة بكحلان ، فأبطل وقفها الإمام القاسم بن محمد وجعلها لأسلاف البدر الأمير

وفي سنة ١١٨٠ كتب الى المهدي عباس رسالة ينصح له بها عن استماع قول من يغريه بشراء أموال الوقف التي في شعوب بالمعاوضة ، وأبان له ما في ذلك من المفسدة على الوقف ، فعمل المهدي بتلك النصيحة

مصنفاته (مرتبة على حروف الهجاء) :

إجابة السائل ، شرح بغية الآمل ، بمنظومة الكافل . وهو شرح في مجلد على منظومة له في أصول الفقه

الإحراز ، لما في أساس البلاغة للزمخشري من كناية ومجاز . ألفه بمكة في مجلد لطيف

الإدراك ، لضعف أدلة تحريم التنباك

إرشاد النقاد ، الى تيسير الاجتهاد

استيفاء المقال ، في حقيقة الإرسال

(١) الرومي والروم اسم كان يطلق في تلك العصور على الترك العثمانيين وبلادهم بما وراء الشام

الآقاس الرحمانية ، على الإفاضة المدنية . وهو جواب رسالة للشيخ أبي الحسن
السندى المدنى فيما يتعلق بمخلق أفعال العباد

الأنوار ، شرح (إيثار الحق على الخلق) للسيد محمد بن إبراهيم الوزير . لم يكمل
إيقاظ الفكرة ، لمراجعة الفطرة . شرح به حديث : كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما
أبواه يهودانه وينصرانه . رجح فيه أدلة السنة والكتاب . فى مجلد
بشرى الكتيب ، بقاء الحبيب . منظومة وشرحها فى المعاد

التحجير ، شرح (تيسير الوصول ، الى جامع الأصول) . فى مجلدين ، ولم يكمل
التنوير ، شرح الجامع الصغير ، أربع مجلدات . أنه بمدينة شهارة قبل اطلاقه . على
شرح المناوى . وجعل أولاً كالحاشية ، لا يستوفى فيه المتن

توضيح الأفكار ، على تنقيح الأنظار ، فى علوم الحديث والآثار . فى مجلدين ، به فيه
على بدائع ، وحقق شروط أئمة الحديث
ثمرات النظر ، فى علم الآثار

جمع الشئيت ، شرح أبيات التثيت للسيوطى . تكلم فيه على عالم البرزخ والمعاد . فى
مجلد . وضم اليه منظومته (بشرى الكتيب ، بقاء الحبيب) وشرحها

حاشية على البحر الزخار . وهى قولات جامعة من كتاب الطهارة الى الزكاة

حاشية على شرح الرضى على الكافية . كان يؤلفها عند تلقيه دروس العلم عن شيخه
السيد عبد الله بن على الوزير ، وكان يعرض عليه ما يكتبه فيجبهه جداً ، وربما كتب عليه
تقريرات . وقد بلغت هذه الحاشية الى بحث المنادى ، ثم انقطعت لانقطاع الدرس

الدراية ، شرح العناية . فى أصول الفقه . لما قرأ على شيخه السيد عبد الله بن على الوزير
كتاب (هداية العقول ، شرح غاية السؤل) كان شيخه ينظم درس كل يوم فى المتن نظماً
حلوأ جامعاً لفوائد الأصل مع سهولة وانسجام ، وسماه (العناية) . والسيد محمد الأمير
يشرحه . ولما وقف شيخه على الشرح سماه (الدراية) . وقد بلغا فى نظم المتن وشرحه
الى بحث الإجماع . وعافت العوائق عن الإكمال بانقطاع القراءة

ديوان شعره . جمعه ابنه السيد عبد الله بن محمد الأمير ، ورتبه على الحروف ، وهو
فى أكثر من ٤٠٠ صفحة

رسالة في الرسالة . جواب سؤال : هل التحدى بالقرآن مستمر ، أم يرفع إذا اختلک
اللسان . الخ

رسالة في المفاصلة بين الصحاح والقاموس . أبان فيها أن الصحاح والقاموس يشتركان
في الجمع بين الحقيقة والمجاز

رسالة تقيسة ألفها للهدى العباس في وجوب إزالة أصنام لوثني الهند (البانيان) كانوا
يملنون شعائر عبادتها في ثغر الخا

الروضة الندية ، شرح التحفة العلوية . في مجلد

سبل السلام ، شرح بلوغ المرام . اختصره من شرح شيخه القاضي الحسين بن محمد
المغربى الصنعاني الموسوم بالبدر التمام . وأضاف في سبل السلام فوائد خلا عنها البدر التمام ،
وحذف ما لا يرى فائدة فيه من الأصل

السهم الصائب ، للقول الكاذب . ألفها في شعبان سنة ١١٥٣ ورد بها على جماعة تسبوا
بالشيعة ، وقالوا إن تدريسه في تفسير القرآن بالجامع من المنكر . ولذلك خبر تقدم في
موضعه من هذه الترجمة

السيف الباتر ، في يمين الصابر والشاكر . اختصره من (عدة الصابرين) لابن القيم ،
في أن المسلم إن رزق شكر ، وإن ابتلى صبر

العمدة ، حاشية على شرح العمدة لابن دقيق العيد . وهو هذا : وكان شروعه في تأليفه
وهو بمكة سنة ١١٣٤ عند قراءته شرح ابن دقيق العيد على العلامة محمد بن أحمد الاسدي ،
وأشار الى ذلك في خطبة الحاشية

فتح الخالق ، شرح تماش رب الخلاق . في مجلدين . والأصل للسيد محمد بن
إبراهيم الوزير

منحة الغفار ، على ضوء النهار ، شرح الأزهار . في مجلدين ضخمين

منسك في الحج . ومعه قصيدة له في المناسك عدد أبياتها ٢٨٣ ، مطلعها :

أيا عذبات البان من أيمن الحى رعى الله عيشا في رباك قطعناه

نهاية التحرير ، في الرد على قولهم ليس في مختلف فيه نكير . أبان فيه أن هذا القول
ليس على إطلاقه ، وأن مدار ذلك على ما صح عن رسول الله ﷺ

البواقيت ، في المواقيت . في بيان أوقات الصلوات بما دلت عليه الأدلة . ألفه في شهارة
الصراع الأخير بين طريقة السنة وخصومها :

وفي أواخر حياة السيد محمد الأمير فر عبد الله بن يوسف بن المتوكل القاسم بن الحسين
ابن المهدي أحمد بن الحسن بن القاسم إلى جبل برط من بلاد أرحب الحمدانيين ، لمطالب
دنيوية ، فألقى في أذهان العوام أنه إنما خرج منكرا لما حدث من تغيير مذهب أهل البيت
في صنعاء ، وأن السيد محمد الأمير هو الساعي في ذلك . فوافق كلامه أولئك العوام وجعلوه
ذريعة لمطامعهم دنيوية أيضاً . وحرر القضاة من بني العنسي أهل برط محررات في صفر
سنة ١١٨٢ إلى السادة والعلماء والأعيان في مدينة حوث من بلاد حاشد ، ثم إلى أهل حصن
كوكبان ، ثم إلى علماء وأعيان مدينة ذمار ، تتضمن أن السيد محمد الأمير قد غير مذهب آل
البيت في صنعاء وخالف بأقواله وأفعاله ما كان عليه الأئمة الأطهار في هذه الأقطار ، ونحو
هذه الترهات ، وطلبوا من الجميع القيام معهم على الدولة . وتكررت المراسلة في ذلك
وأجلب أهل حوث على أهل برط بما هو عليه صاحب الترجمة من الإحاطة بالعلوم واجتهاده
واستنباطه للأحكام من الكتاب والسنة وعدم جواز الكلام منهم ومن أمثالهم عليه وعلى
مثله في شيء يقوله ويعمله باجتهاده . وأجابهم بمثل ذلك أهل كوكبان وعلماء مدينة ذمار .
وحرر في ذلك السيد الحسين بن مهدي النعمي - وكان في صنعاء - رسالة أشار إليها وإلى هذه
الفتنة صاحب الترجمة بقصيدة في مائة وتسعة أبيات ، وهي من آخر شعره ، يقول فيها
مخاطباً أهل برط ومثیری الفتنة فيهم :

وقلتم بأن ابن الأمير محمداً	يخالف أهل البيت من غير مسعد
وليس اختلاف الآل في العلم ضائراً	ولا هو عيب عند كل موحد
أجلب عليكم أهل حوث وينوا	لكم كل بحث بالدليل المؤكد
ومن كوكبان قد أتمكم نصائح	وفيهما براهين بقول مجتود
ومن سفتح صنعاء من إمام معارف	ومن بأذل نصح العباد ومرشد
كذا من ذمار قد أتمكم رسائل	وليس يرد الحق من كان يهتدى

ولما علم المفتونون من أهل برط أنهم قد خدعوا ، وإن السيد محمد الأمير موضع ثقة
الجماهير في علمه ودينه واستقامته على طريق الحق ، وأن كل من له مكانة في العلم والدراية
مؤيدون له ، تركوا الخوض في هذا الكلام ورجعوا إلى أوطانهم وديارهم

ومن شعر السيد الأمير يصف غربته في أهله :

غريب بين إخواني وأهلي وفي وطني وعند أبي وأمي
دعوت إلى طريقة خير هاد فهل ناديت في آذان صم
لبست من التصبر خير درع ولقيت السهام بمن حلي
وله القصيدة الشهيرة التي بعث بها إلى معاصره شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ومطلعها :
سلامي على نجد ومن حل في نجد وإن كان تسليمي على البعد لا يجدي
لقد صدرت من منفع صنعا سقى الحيا رباهما وحياهما بقبهقه الرعد
يذكرني مسراك نجداً وأهله لقد زادني مسراك وجداً على وجد
قفي وسلي عن عالم حل سوحها به يهتدي من ضل عن منهج الرشد
محمد الهادي لسنة أحد فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي
لقد أنكرت كل الطوائف قوله بلا صدر منهم بذلك ولا ورد

نصيحته لأشراف مكة :

وفي جمادى الآخرة من سنة ١١٨٢ - قبيل وفاته بشهر - أرسل مع ابنه إبراهيم قصيدة إلى أشراف مكة وولاة أمورها يناصحهم عما يصدر من عبيدهم من النهب والسلب ، ولعلها آخر شعره ، ومنها :

أهل البيت والبلد الحرام	إلى الأشراف أعيان الأنام
تواتر من يمانى وشاى	أنا عنكم خبر غريب
يخيفون الحجيج بكل عام	بأن عبيدكم أضخوا لصوصا
لماذا لا تذب عن الأنام	فقل لمساعد الملك المفسدى
ويلقى الخوف في البلد الحرام	أيا من من يحج بكل فج
وليس به لعاص من مقام	فا البلد الأمين محل عاص
يذاق من العذاب على الدوام	وكيف (ومن يرد فيه بظلم)

وفاته :

توفي صاحب الترجمة إلى رحمة الله في يوم الثلاثاء ثالث شعبان سنة ١١٨٢ عن ثلاث وثمانين سنة من مولده . ودفن بالحوطة التي في الجنوب الغربي من منارة مسجد المدرسة المنسوبة للإمام شرف الدين بأعلى صنعاء . رحمه الله ، ونفع بعلمه ، وأجزل له المثوبة على إقامته السنة المحمدية ونصره لها ، وأعلى درجاته في الصالحين

العلة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأمل القنماي

على

الحكام الحكام

للامامة ابن دقيق العيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ القاضي عماد الدين إسماعيل بن تاج الدين أحمد بن سعيد بن محمد بن الأثير الحلبي الشافعي :

الحمد لله منور البصائر بحقائق معارفه ، ومصنوع الخراطير خزائن لدقائق لطائفه .
الذي أودع القلوب من حكمه جواهر ، وجعل نجوم الهداية بذكره زواهر . أحسنه
ولا يستحق الحمد على الحقيقة سواه ، وأعتقد التقصير في كل ما فعله العبد من شكر
نعمه ونواه . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكون للنجاة وسيلة ،
ويرفع الدرجات كفيلاً . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي بعثه وطرق الإيمان
قد عفت آثارها ، وحجبت أنوارها . ووهت أركانها ، وجعل مكانها . ففسد
مبانيها من معالمها ما عفا ، وشق من العليل في تأييد كلمة التوحيد ما كان على شفا .
وأوضح سبيل الهداية لمن أراد أن يسلكها ، وأظهر كنوز السعادة لمن أحب أن
يملكها . وميز شرف الحق بعد أن كان مبهماً ، وأقام ميزان الشرع باتباع الأمر
والنهي بعد أن كان الوجود قد خلا منهما . وبالله وعلى آله وصحبه أهل الحمد والعلا ،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والمنة ، على ما علمناه من على الكتاب والسنة ، وجعلهما لنا عمدة وعدة
وحصناً ومجنة . والصلاة والسلام على أول من يقرع باب الجنة . وعلى آله الذين
هم لكل هداية مظنة ، بل مثنة

وبعد فمذه حراش يهتدى بأنوارها من اقتطف من نورها وجنى من ثمارها .
علقتها على (عمدة الأحكام) للحافظ عبد الغنى وشرحها للامام المحقق ابن دقيق العيد
محمد بن علي ، أحلهما الله أعلى درجات الجنات ، وضاعف لهما الأجر والحسنات . كان
جرى قلم تعليقها بمكة المشرفة عند قراءة ذينك الكتابين على من ألقى إليه أمانة

الذين تجلوا من المحاسن بأهبي الحلى . فأصبحوا شهداء الله في أرضه ^(١) ، وقاموا من أوامره بسنته وفرضه . وفتحوا من الإيمان باباً مُرتجاً ، وتزلوا من العباد منازل النجوم ^(٢) إلى منها معالم الهدى ^(٣) ومصاييح تجلو الدجى . فهم وسائل النجاة ، والمشار

الفتوى في الحرم المكي الشيخ العلامة التقي محمد بن أحمد الأسدى ، أنزله الله من جناته في الجنب العلى . ثم نسجت عليها عنكب الاشتغال ، وضربت عليها من أكف النسيان أقفال ، حتى عطف الله بعطف العنان للتدريس في ذينك الكتاين لجماعة من عيون الأعيان ، فأعدت النظر فيما علقتة أولاً ، وأطلقت لسان البسط والتفصيل لما كنت أشرت إليه بحملا ، وحررت ما كنت أرجو نفعه في الدارين ، وأن يكون من الآثار المحمودة بعد العين . ومن الله الإعانة في البداية والنهاية ، وعليه التعويل في تفهم على الرواية والدراية

(١) قوله ^(١) « شهداء الله في أرضه » أقول : إشارة إلى ما أخرجه الطبراني عن سلمة بن الأكوع مرفوعاً « أتم شهداء الله في أرضه ، والملائكة شهداء الله في السماء » ، وحديث أنه مر عليه صلى الله عليه وآله وسلم بجنابة ، فأنثوا عليها خيراً ، فقال « وجبت » . ثم مر عليه بأخرى ، فأنثوا عليها شراً ، فقال « وجبت » . إلى أن قال صلى الله عليه وآله وسلم « أتم شهداء الله في أرضه » ، أخرجه الطيالسي وأحمد والشيخان وغيرهم

(٢) قوله « وتزلوا من العباد بمنزلة النجوم » أقول : إشارة إلى ما أخرجه عبد ابن حميد من حديث ابن عمر مرفوعاً « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » ، إلا أن فيه حمزة النصيبي ضعفه ^(٢) وغيره من الضعفاء

(٣) قوله « معالم » أقول : المعالم جمع معلم كمقعد ، قال في القاموس : ومعلم الشيء مظنته وما يستدل به كالعلامة كرمانة . والمصاييح جمع المصباح السراج ، وفيه إشارة

(١) أى قول عماد الدين اسماعيل ابن الاثير مستمل هذا الشرح من مؤلفه الإمام العلامة ابن دقيق العيد

(٢) هو موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث

إليهم بقوله عز وجل ﴿ ٨٥ : ١١ ﴾ يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات ﴿ صلاة دائمة ما عظيم عالم ، وشُيِّدت للدين معالم

وبعد فإنه لما كان العلم أشرف ما خلق في الوجود ، وأعز ما ينعم الله به على عباده ويحود به شرف من اختاره منهم بهذا الشعار ، وملكهم به ملابس التقوى والوقار ، لما اعتز غيرهم منها بالثوب المعار . وخصهم من المزية أن قرن ذكرهم بذكره ، وأكرمهم إلى أن الصلابة فيهم متصايغ قد أضاءت : وأخرجت الناس أنوارها إلى الأنوار من الظلمات ، وذلك كالخلفاء ومن ضاهاهم في الإضاءة بأنوار علومه وجهاده ، وهذا الوصف مشتق لهم من وصفه صلى الله عليه وآله وسلم فإنه وصفه الله بأنه سراج منير كما وصفت الشمس بأنها سراج وهاج ، إلا أنه وصف بأنه منير لا وهاج لما في الإنارة من الإضاءة من دون إحراق ، بخلاف الوهج فإن فيه إحراقاً ، ومنهم من هو مظنة للهدى ودليل يحتاج إليه عند طلب الهداية ، ولا شك أن من قد أضاء وسطع نوره أنفع وأكل ، فإنه قد جمع بين وصفى الهداية والدلالة والإضاءة بالفعل ، ومنه يعلم ما في الفقرة من الترقى ، ولا يخفى ما فيه من الاستعارة

(١) قوله « بالشهادة على وحدانيته » أقول : هذا إشارة إلى قوله تعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم ﴾

(٢) وقوله « ثانياً » أراد به ما بعد الأول وإلا فإنه تعالى أورده ^(١) ثالثاً ، والمراد أنه وصفهم بأنهم شهداء لوصفه تعالى لهم بالشهادة

(٣) قوله « وأراد بهم خيراً حيث فقههم في الدين » أقول : هذا إشارة إلى ما أخرجه الشيخان وأحمد مرفوعاً « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين »

واصفائهم ، وأكرمهم بأن جعلهم ورثة أنبيائه^(١) . وفضل العلم على العبادة^(٢) ما لم تكن به مقترنة . وقال عليه السلام : « بين العالم والعابد مائة درجة ، بين كل درجتين مُحَضَّر

(١) قوله « وأمر الخلائق ، أقول الأمر منه تعالى » باتباعهم ، مأخوذ من قوله ﴿ فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ اذ المستول متبع ، ومن غيرها من الآيات والأحاديث

(٢) قوله « ورثة أنبيائه » أقول : فيه إشارة الى ما أخرجه ابن النجار عن أنس « العلماء ورثة الأنبياء » يحبهم أهل السماء وتستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيامة ، وأخرجه الديلمي في مسند الفردوس من حديث أم هانئ مرفوعاً « العلم ميراثي وميراث الأنبياء قبلي » وأحسن بعض الحفاظ حيث قال^(١) :

العلم ميراث النبي كذا أتى في النص والعلماء هم ورثته
ما خلف المختار غير حديثه فينا فذاك متاعه وأثاته
فلنا الحديث وراثته نبوية ولكل محدث بدعة احداثة

(٣) قوله « وفضل العلم على العبادة » . أقول : هذا إشارة الى ما أخرجه الخطيب وابن عبد البر في العلم عن ابن عباس مرفوعاً « العلم أفضل من العبادة ، وملاك الدين الورع ، ومثله أخرجه البيهقي في الشعب عن بعض الصحابة ، ووجهه أن العبادة تقع خاص لا يتعدى صاحبه ، والعلم تقع يعم صاحبه وغيره ، والنفع المتعدى أفضل ، ولأن العالم يحتاج اليه العابد الجاهل فهو أفضل ، ولأنه أشد على الشيطان لما أخرجه الترمذي وابن ماجه مرفوعاً « فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » ونظمه من قال :

وان فقيها واحداً غير عابد أشد على الشيطان من ألف عابد

(١) هو السيد محمد بن ابراهيم الوزير

الجواد المضمّر سبعين سنة^(١) ، . وما أراد بذلك إلا العلم النافع^(٢) الذى يُبَلِّغ به من رضى الله الأمل ، والذى ينفع معه القليل من العمل^(٣)

(١) قوله وقال صلى الله عليه وآله وسلم « بين العالم والعابد . . الخ » أقول : أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس بلفظ « بين العالم والعابد سبعون درجة ، وفى معناه أحاديث ، والمراد أن بينهما هذا القدر فى الجنات أو فى القرب من الله تعالى أو فى القدر عند الملائكة ، وهى متلازمة . والحضر بضم الحاء المهملة وسكون الضاد المعجمة العدو

(٢) قوله « وما أراد بذلك إلا العلم النافع » أقول : لما كان العلم يطلق على كل صورة حاصلة عند العقل أو فيه أبان أن مراده بإيراد الفضائل نوع خاص وهو النافع نقعاً خاصاً وهو المبلغ للعبد الى رضا مولاه الذى هو منتهى الآمال ، وما ينفع معه القليل من الأعمال ، وهو علم الكتاب والسنة ، كما أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث ابن عمر مرفوعاً^(١) العلم ثلاثة وما سوى ذلك فضل : آية محكمة ، أو سنة قائمة ، أو فريضة عادلة ، وأحسن من قال^(٢) :

العلم قال الله قال رسوله إن صح ، والإجماع فاجده فيه
وحذار من نصب الخلاف جهالة بين النبي وبين رأى فقيهه

(٣) قوله « الذى ينفع معه القليل من العمل » أقول : يدل له ما أخرجه الشيرازى عن علي رضى الله عنه مرفوعاً « ركعتان من عالم خير من ألف ركعة من جاهل بالله ، وذلك أن العالم يقبل بقلبه على مناجاة مولاه عارفاً بما يستحقه من التعظيم والتوقير والإجلال ، عارفاً بكيفية التأدب فى عبادته والاقبال على طاعته وكيفية العبادة على الصفة المأمورها ، وهذا النافع إنما هو العلم مع العمل به الذى وقر فى القلب كما فى

(١) الحديث مروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو صحيح . وعن عبد الله ابن عمر بغير هذا اللفظ ، وهو ضعيف

(٢) هو الحافظ الذهبي

ولما عرفت هذه الحالة^(١) ، علمت أني في الإعراض عن ذلك على غرر من أمرى ، وقلت : إن الخسران موجود عندى ، في ليال تمرُّ بلا نفع وتحسب من عمرى . فأثرت أن أتمسك من أخبار الرسول ﷺ بما أرجو به النجاة من هذا الخطر ، وأبلغ من اتباع الشريعة المطهرة وأحكامها الوطر^(٢) . فاخترت حفظ الكتاب المعروف « بالعمدة » للإمام الحافظ عبد الغنى رحمه الله تعالى^(٣) الذى رتبته

الحديث الحسن مرسلًا عند ابن أبي شيبه والحكيم^(١) وأخرجه الخطيب عن جابر مرفوعاً ، العلم علان : فلم في القلب فذلك النافع ، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم ، والمراد أنه إذا قر في القلب أثر العمل ، فإن كونه في القلب عبارة عن اليقين به والتصديق الذى لا بد وأن يتأثر عنه العمل ، وإلا فإن الكل لا بد وأن تنقش صورته عند النفس فكان نافعا ، وإن كان على اللسان من دون عمل فذلك من الذين يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم ، وهذا هو أخوف ما خافه صلى الله عليه وآله وسلم على أمته ، كما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر مرفوعاً « أخوف ما أخلف على أمتي كل منافق عليم اللسان »

(١) قوله « هذه الحالة » أقول : هي مجموع ما سلف من فضل العلم النافع وأهله

(٢) « الوطر ، الحظ والنصيب »

(٣) قوله « عبد الغنى » أقول : هو الامام محدث الإسلام تقي الدين أبو محمد المقدسى الحنبلى الجماعلى ، صاحب التصانيف ، ولد سنة إحدى وأربعين وخمسمائة ، سمع من أئمة كبار وكتب ما لا يوصف كثرة ، وما زال ينسخ ويصنف ويحدث ويفيد حتى أتاه اليقين . وكان كثير العبادة ورعا متمسكاً بالسنة على قانون السلف ، صنف المصباح في ثمانية وأربعين جزءا اشتمل على أحاديث الصحيحين ، وكتاب نهاية المراد في السنن نحو مائتى جزء لم يبيضه ، عد له الذهبى في التذكرة مع هذه عشرة تصانيف

(١) هو الترمذى فى النوادر

به الله المعاني . فوهبت من ذلك للقاضي عياض - رحمه الله - على الكتاب المعروف « بالإكمال » ، فوجدته قد احتوى في شرحه على التفصيل والإجمال . لكنه اقتصر على شرح أحاديث الإمام مسلم بن الحجاج ، فاخترت أن أعلم معاني الأحاديث التي أوردها صاحب « العمدة » ، وأسندها إلى الإمامين ^(١) البخاري ومسلم - رحمهما الله - فلم أجد من علماء الوقت من يعرف هذا الفن إلا واحداً عصره ، وفريد دهره ، واسطة عقد الفضائل ، ملحق الأواخر بالأوائل ، الشيخ العالم الفاضل ، الورع

فأكثر ، قال : وما ألفه بلا إسناد العمدة جزآن ^(٢) قال : كان لا يكاد أحد يسأله عن حديث إلا ذكره له وبينه ، ولا يسأله عن رجل إلا قال هو فلان ابن فلان وبين نسبه ، قال الضياء المقدسي : سمعت اسماعيل بن ظفر يقول : جاء رجل إلى الحافظ عبد الغني فقال : رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ مائة ألف حديث . قال : لو قال أكثر لصدق . وأطال الحافظ الذهبي في أوصافه . توفي يوم الاثنين الثاني - أو الرابع - والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست مائة رحمه الله ، ودفن بالقرافة بتربة الحنابلة

(١) قوله « وأسندها إلى الإمامين » أقول : الإمامان أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، قال الحافظ عبد الغني في خطبة العمدة « أما بعد فإن بعض اخواني سألني اختصار جملة من أحاديث الأحكام مما اتفق عليه الإمامان . . فأجبت إلى سؤاله ، وأسأل الله أن ينفعنا به ومن كتبه أو سمعه أو نظره فيه ، انتهى . قلت : ومن نظر فيما يأتي له وجده لم يلتزم ما اتفقا عليه لفظاً ، بل قد يكتفي في مواضع باتفاقهما عليه معنى كما في بعض ألفاظ الحديث الرابع . وقد تعقبه الزركشي في أحاديث ، وقد نقلنا كلامه مشيرين إليه ، وسيمر بك في هذه الحاشية المسماه بالعدة على شرح العمدة

(١) الظاهر أنه يريد بالجزء ما يبلغ الكراسة

الزاهد ، حجة العلماء ، قدوة البلغاء ، أشرف الزهاد ، بقية السلف ، مفتي المسلمين ،
أبا الفتح تقي الدين محمد^(١) ، ابن الشيخ الإمام مجد الدين أبي الحسين علي بن وهب
ابن مطيع القشيري رحمه الله ، العامل بعلبه ، المحقق في إفهامه وفهمه ، المتبع ما أمر
الله به من حكمه . رحمه الله تعالى ، ونفع به . فإنه الذي فاق النظراء والأمثال ،
واتصف من المحاسن بما تضرب به الأمثال . فوجهت وجه آمالي إليه . وعولت في
فهم معاني هذا الكتاب عليه . وعرفت القصد مما أريد ، وأصغيت لما يبدى فيه من
القول وما يعيد . فأمل على من معانيه كل فن غريب ، وكل معنى بعيد على غيره أن

(١) قوله « أبو الفتح محمد » أقول : هو المعروف بابن دقيق العيد ، قال السبكي
في حقه في الطبقات^(١) : شيخ الاسلام ، الحافظ الزاهد الورع الناسك ، المجتهد المطلق ،
ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة ، الجامع بين العلم والدين ، والسالك سبيل السادة
الأقدمين ، أكمل المتأخرين . قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس : لم أر مثله فيمن
رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيمن رأيت ورويت . وكان للعلوم جامعاً ، وفي فنونها
بارعاً . مقدماً في معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفرداً بهذا الفن النفيس في زمانه ،
لا يشق له غبار ولا يجرى معه في مضمار . ولم يزل حافظاً للسانه ، مقبلاً على شأنه .
وقف نفسه على العلوم وقصرها ، ولو شاء العاد أن يحصر كلماته لحصرها . وقال
الشيخ تاج الدين السبكي : لم أر أحداً من أسيادنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو
العالم المبحوث على رأس المائة السابعة المشار إليه في الحديث ، فإنه استاذ زمانه علماً
وديناً ، له (الإمام) في الحديث ، وشرحه الذي لم يؤلف أعظم منه لما فيه من
الاستنباطات العظيمة . هكذا أطلقه ابن السبكي فأوهم أنه كل . وفي التذكرة للذهبي :
وعمل كتاب الإمام في الأحكام لو كل تصنيفه وتبييضه لجاء في خمسة عشر مجلداً ،
انتهى . فأفاد أنه لم يكمل وهو المعروف . وشرح العمدة ، والاقتراح في مصطلح الحديث
وشرح العيون في أصول الفقه ، وكتاب في أصول الدين ، وله ديوان خطب وشعر
حسن . مات يوم الجمعة حادى عشر شهر صفر سنة اثنتين وسبعين وسبع مائة

يخطر بباله وهو عليه قريب . فعلق ما أورده^(١) ومُحِت على منهل فضله ، رجاء أن أَرِدَ ما ورده . فإنه لما كان طلب العلم على كل مسلم واجبا^(٢) ، اخترت أن أكون من طلبته . فإن لم أمت عالما مت طالبا لعل الله أن يكفر بالإخلاص في ذلك بعض تحملي لأوزار الدنيا واقترافي ، ويساعني بعفوه عن ذنوب إذا ادَّعَى عليَّ بها لم يكن لي حجة فيها إلا اعترافي . وقد وثقت آمالي بالنجح اعتماداً على ما وردت به السنة . وتأملت معنى قوله ﷺ « من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى

- (١) قوله « فعلق ما أورده ، أقول : فيه اعلام أن ابن دقيق العيد كان يمل هذه الأبحاث ويلقها عنه ، فأرايته من الاضطراب في بعضها والاختلاف في نسخها فمن قبل للمستمل ، فان الإملاء ليس كالكتيب ، حتى سرى ذلك الاضطراب الى الخطبة ، ومن ذلك زيادة في ألفاظ الخطبة هنا يوجد في بعض النسخ دون بعض منها
- (٢) قوله « لما كان طلب العلم على كل مسلم واجباً ، أقول : هو إشارة الى ما أخرجه البيهقي في الشعب وابن عدى عن أنس مرفوعاً « طلب العلم فريضة على كل مسلم ، وأخرجه بلفظه الطبراني في الصغير والخطيب من حديث الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وأخرجه أيضا الطبراني في الأوسط عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وأخرجه أيضاً تمام في فوائده عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وأخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود رضي الله عنه ، وأخرجه الخطيب عن علي رضي الله عنه ، وأخرجه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد ، وأخرجه آئمة عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم بلفظه وزيادة . والمراد به علم الكتاب والسنة الذي لا بد للعبد في تمام العبودية والامتثال من معرفته ، وفريضته معلومة قطعا من بعثة الرسل ، فانهم بعثوا معلمين ، وكل أحد جاهل لا يعلم إلا ما عليه الله ﷻ وألله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ﷻ فهذه المشاعر لم تجعل للعباد إلا ليشكروا الله بها ، ولا يعرف الشكر إلا بمعرفة المشكور تعالى ، ولا كيفية الشكر إلا بتعليم ما جاءت به الرسل

الجنة^(١) ، وسميت ما جمعت من فوائده ، والتقطته من فرائده بـ « بإحكام الأحكام ،
في شرح أحاديث سيد الأنام ، ﷺ وشرف وكرم
جعل الله ذلك إلى يوم القيامة باقياً ، ومن مكروه الذنوب منجياً وواقعياً . إنه على
كل ما يشاء قدير

(١) قوله « من سلك طريقاً ، أقول : أخرجه الترمذى من حديث أبي هريرة
وحسنه ، وابن ماجه عن أبي الدرداء كما تقدم



واعلم أن هذه الخطبة وهذا الكلام كله من إنشاء ابن الأثير المستمل عن ابن
دقيق العيد الطالب له تأليف هذا الشرح ، وليس هو أحد الثلاثة المعروفين
— الأديب ، والمؤرخ ، والمحدث — الذين جمعهم من قال :

بنو الأثير الذين كانوا ثلاثة ضمهم إخوان
مؤرخ عالم أديب عز والمجد والضياء

بل هو الحافظ اسماعيل بن أحمد بن سعيد الشيخ عماد الدين ابن الصدر تاج الدين
ابن الأثير الفقيه الكاتب ، ولى كتابة مصر ، ثم تركها تورعاً . وله مؤلفات منها
مجموع خطب ورسائل ، ومنها تاريخ ذكره القشيري في تاريخه^(١)

(١) واسمه (عبرة أولى الأبصار ، فى ملوك الأمصار) فى مجلدين ، اقتصر فيه على
الملوك والخلفاء فى البلاد الإسلامية من غير تعرض للوفيات ؛ انظر كشف الغتون ؛ وله
غيره كتاب (كنز البلاغة) فى مجلد اختصره ولده ؛ وله (شرح قصيدة ابن عبدون)
للتاريخية ، وتقدم ذلك فى ترجمته ص ٢٩

مقدمة متن العمدة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الملك الجبار ، الواحد القهار . وأشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، رب السموات والأرض
وما بينهما العزيز الغفار . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله
المصطفى المختار ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الأطهار
الأخيار

أما بعد فإن بعض الإخوان ، سألني اختصار جملة في
أحاديث الأحكام ، بما اتفق عليه الإمامان : أبو عبد الله محمد
ابن إسماعيل بن إبراهيم البخاري ، ومسلم بن الحجاج بن
مسلم القشيري النيسابوري . فأجبتُهُ إلى سؤاله رجاء المنفعة
به

وَأَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَنْفَعَنِي بِهِ ، وَمَنْ كَتَبَهُ ، أَوْ سَمِعَهُ ،
أَوْ قَرَأَهُ ، أَوْ حَفِظَهُ ، أَوْ نَظَرَ فِيهِ . وَأَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصاً لِرُوحِهِ
الكَرِيم ، مُوجِباً لِلْفَوْزِ لَدَيْهِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيم . فَإِنَّهُ حَسْبُنَا
وَنِعْمَ الْوَكِيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ أَعْنِ وَوَقِّ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً

كتاب الطهارة^(١)

١ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت^(٢)

(١) « كتاب الطهارة ، أقول : لما كان جمع هذه الأحاديث فى الأحكام كما يشعر به الاسم وأهمها الإيجاب للإثابة فى فعله والعقاب على تركه ، وأقدم الواجبات الفعلية وأهمها الصلاة إذ هى عماد الدين كما أخرجه البيهقى فى الشعب عن عمر والديلمى فى مسند الفردوس عن على رضى الله عنه بزيادة « وعموده » ، كما أخرجه أبو نعيم الفضل ابن دكين لأنها مفتاح الجنة ، والطهور مفتاحها ، كما أخرجه أحمد والبيهقى فى الشعب من حديث عمر « مفتاح الجنة الصلاة ، ومفتاح الصلاة الطهور ، وأحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه عن على « مفتاح الصلاة الطهور ، وحيث كان الطهور مفتاح الصلاة حسن تقديمه عليها ، إذ لا يدخل المنزل إلا بعد حيازة مفتاحه ، بدأ المصنف بكتاب الطهارة ، وحيث كانت النية مبدأ كل عمل حسن تقديمها على الكل فبدأ بمحدثها

(٢) قوله « قال سمعت » ، أقول : قال الزركشى : هذا مما يتكرر كثيراً . وقد اختلف فى المنصوين بعد « سمعت » ، فالجمهور على أن الأول مفعول به وجمله يقول حال ، ثم الأول على تقدير حذف مضاف أى سمعت كلام رسول الله ، لأن السمع لا يقع على الذوات ، ثم بين المحنوف بالحال المذكورة وهى « يقول » ، وهى حال مبينة لا يجوز حذفها . والقول الثانى أن الواقع بعد سمعت إن كان مما يسمع تعدى إلى مفعول واحد نحو سمعت القرآن والحديث ، وإن كان مما لا يسمع تعدى الى مفعولين

رسول الله ﷺ يقول : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ »^(١) — وفي رواية : بِالنِّيَّةِ —

نحو سمعت رسول الله ﷺ يقول ، فجملة يقول على هذا مفعول ثان ، وهو الذي اختاره الفارسي في الإيضاح ، وقد ردوا عليه بأنه لو كان مما يتعدى لكان إما أن يكون من باب أعطيت أو ظننت ، لا جائز أن يكون من باب أعطيت لأن ثاني مفعولي لا يكون جملة ولا مخبراً به عن الأول وسمعت بخلاف ذلك ، ولا جائز أن يكون من باب ظننت لصحة قولك سمعت كلام زيد فتعديه الى واحد ، قال : ولا ثالث للباين وقد بطلا فيتعين القول الأول . انتهى . قلت : وفيه نظر ، قال ابن الدهان : فإن قلت سمعت زيدا قائلاً لم يكن بالمختار عند بعضهم ، لأن تعلقه بشيء آخر ، لأن قائلاً موضوع للذوات والذوات ليست موضوعاً للسمع ولهذا تقول : رأيت القاتل ، فلو كان مما يسمع لم يُر . انتهى

(١) قال : بالنيات ، أقول : جمع نية بالتشديد والتخفيف ، فالتشديد هو المشهور من نوى ينوى وأصل النية نوية بكسر النون وسكون الواو فقلبت الواو ياء لسكونها بعد كسرة ثم أدغمت في الياء بعدها ، والتخفيف من ونى مثل وعد يعد عدة ومعنى ونى أبطأ وتأخر ، وأطلق هنا لأن النية تحتاج في تصحيحها الى إبطاء ، كذا قيل . واعلم أنه لم يتكلم الشارح المحقق على رسم النية ، وكأنه لوضوحها لديه ، قال الحافظ ابن حجر في الفتح : قال البيضاوي النية انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً ، والشارع خصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لا بتغاء رضوان الله وامثال حكمه ، وأقره الحافظ ، ونقله الشيخ ابراهيم الكردى في رسالته في النية وأقره أيضاً وقال : هذا تعريف شامل لأفراد النية المأجور صاحبها . قال الحافظ : والنية في الحديث محمولة على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده . قال الشيخ ابراهيم^(١) وكذلك المراد بها المعنى اللغوي في حديث عمر مرفوعاً

(١) هو الشيخ ابراهيم الكردى ؛ ولطه والد الشيخ طاهر بن ابراهيم بن حسن الكردى المدني أحد الذين أخذ المؤلف عنهم في حجته الاولى سنة ١١٢٢

وَلَا نَمَّا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، فَهِيَ هِجْرَتُهُ

عند ابن أبي الدنيا « إنما يبعث المقتولون على نياتهم ، وعد أحاديث في معناه ، قال : وكذا حديث ابن مسعود عند أحمد « رب قتيل بين الصفين الله أعلم بنيته ، وحديث عبادة عند النسائي « من غزا ولا ينوي إلا عقالا فله نيته ، الى غير ذلك . قال : فالشرع قد اعتبر القصد الأعم ورتب عليه أحكاما دنيوية وأخرية ، فتختلف أحكام الصور باختلاف نياتها ، أما الدنيوية فكما تختلف أحكام صور القتل باختلاف كونه عمداً أو خطأ أو شبه عمد ، وكما يختلف أخذ الدائن من مال المدين باختلاف قصده الاستيفاء وغيره الى غير ذلك . وأما الآخروية فلأنهم يبعثون على نياتهم مع اختلافها فيجازون عليها ، كما يوضحه حديث أبي هريرة عند مسلم في الأربعة الذين هم أول من يقضى بينهم يوم القيامة : رجل استشهد - وفيه - فيقال له كذبت ، ولكنك قاتلت ليقال جرى - فقد قيل ، وفي قارىء القرآن كذلك ولكنك قرأت ليقال قارىء فقد قيل ، ومثله في العالم والمنفق . وحديث ابن عمر عند أبي داود « إن قاتلت صابراً محتسباً بعثك الله صابراً محتسباً ، وإن قاتلت مكائراً مرأياً بعثك الله مكائراً مرأياً ، انتهى . وأقول : هذا التقسيم للنية وإن جرى عليه آئمة أعلام فلا يخفى ما فيه على ذوى الأفهام ، وهو أن النية من أفعال القلوب كما رسموها بقولهم : انبعث القلب الخ ، وأفعال القلوب كأفعال الجوارح لم ينقل الشارع مسماها عن الاسم اللغوي إذا لم يقصد بها وجهه تعالى ، فإن الشارع لم ينقل حركة البدن بالسجود لله عن مسماها بالسجود للصنم بل الكل بسجود ، ولا نقل حركته بالطواف لله عن مسماها بالطواف للصنم بل الكل باق على مسماها اللغوي ، فإن حركة البدن بالصلاة لله لم تنقل بالصلاة رباً وسبعة عن مسماها بل المسمى في الجمل واحد : بسجود وطواف وصلاة ، من غير نقل ولا زيادة قيد ، لكن هذا مأمور به وهذا منهي عنه ، فكذلك حركة القلب بالنية وانبعثه باق على مسماها لغة لم ينقلها الشرع ولا خصصها ولا هنا معنى لغوي ومعنى شرعي كما قال الحافظ عمول على المعنى اللغوي وقال البيضاوي والشرع خصصها ، وقال الشيخ إبراهيم قد استعملها الشرع في المعنيين ، بل نقول : الشارع لم ينقلها ولم

إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا ،

النار ، وحديث « يبعث مرأيا مكاثراً ، وإن كان ما أباحه الله كالغزو لقصد الغنيمة كان له ما نوى كحديث « من غزا لا ينوي إلا عقالا لله ما نوى ، والأظهر أنه لا يكون أثماً لأنه طلب ما أحله الله ووعد به » (وعدم الله مغنم كثيرة تأخذونها) وإن كان قصد المقصد الأدنى بجهاذه ، فإن المجاهد من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، فالقول بأن حديث « يبعث المقتولون على نياتهم ، ونحوه ورد على المعنى الأعم غير صحيح ، بل ورد على بيان اختلاف أحوال القتلى في الجزاء على حسب الدواعي والبواعث كما صرح به حديث الأربعة^(١) من قوله « ليقال ، فإنه بيان للدواعي الحاملة على تعلم العلم وقراءة القرآن والجزاء والجود وكذلك مكاثراً مرأياً ، وكحديث الباب فإنه قسم الهجرة باعتبار ذلك كما يأتي تقريره بياناً للحوامل والبواعث ، وإنما عبر بالنيات في هذا وفي حديث الباب أيضاً تعبيراً عن السبب باسم المسبب مجازاً وإن كان الأصل الحقيقة فالصارف ما ذكرناه من الصرائح ، ولا يقال فليعكس ويدعى المجاز فيما عبر فيه بالنيات كحديث الباب ونحوه لأننا نقول العكس لا يتم إلا بعد قيام الدليل على نقل النية ولا دليل ولا ملجئ ، بل الدليل القاهر قائم على أنه لا يصح دخول هذه الأحاديث التي زعم الشيخ إبراهيم^(٢) أنها داخلة تحت المعنى الأعم إذ الأحاديث سبقت لبيان انقسام الناس في الآخرة إلى متابين ومعاقبين بالبواعث والحوامل ، لحديث « يبعث المقتولون على نياتهم ، ورد في القوم يهلكون مهلكاً واحداً ويصدرون مصادر شتى ، أي منقسمين إلى معاقب ومثاب ، فقيم المثاب

(٢) الكردى المذكور قريباً

(١) الصواب الثلاثة

فَهَجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ،

ولا يدخل تحت المعنى اللغوي إذا لم يصرح فيه بقيد ابتغاء رضوان الله ولا عدمه ، والمعاقب أيضا إذا لم يصرح فيه بعدمه لا يدخل تحته ، وحيث فلا يتم حمل الحديث على المعنى اللغوي أصلا ولا على الشرعي لأنه أخذ فيه قيد ابتغاء رضوان الله فلا يشمل إلا قسما واحداً ، وهو تقصير بالحديث عن معناه وإخراج له عما أريد به ، فعرفت أنه لا يتم حمله على أى المعنيين ، وإن حمل على معنى ثالث شامل للمعنيين ليشمل القسمين فما فى المعنيين لا يشمل ، ثم الحمل على المعنيين فرع ثبوت الشرعي وهو محل النزاع إذ لم يثبت بدليل ، ونحن باقون على الأصل وهو عدم إثبات معنى شرعي ، وبه يعلم بطلان قول الشيخ إبراهيم^(١) انه ورد على المعنى الأعم وفساده ، ويعلم أنه محمول على معناه اللغوي أى يبعثون على قيد بواعثهم ودواعيهم بين مثاب ومعاقب ، فالأحاديث كلها وإرادة إخباراً على أن أفعال العباد دارت على البواعث والدواعي إثابة وعقوبة ، وتحقيقه ما قاله الغزالي : إن العضو لا يتحرك إلا بالقدر ، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة ، والداعية تنتظر العلم والمعرفة أو الظن والاعتقاد ، فاذا جازمت المعرفة بأن الشيء موافق له فلا بد أن يفعل ، وسلبت عن معارضة باعث آخر صارف عنه انبعثت الإرادة ، فاذا انبعثت الإرادة انبعثت القدرة بتحريك الأعضاء ، فالقدرة خادمة للإرادة ، والإرادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة انتهى . فهذا الباعث الصادر عن الاعتقاد والمعرفة إن كان ما أمر به الشارع فالتية المثارة عنه موافقة لمراة تعالى مثاب فاعطها وإلا فلا ، وقد أخبر الله تعالى عن هذه البواعث المأمور بها والمنهى عنها بقوله ﴿ إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ لَا نَزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴾ ، ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴾ ، ﴿ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾ وبهذا عرفت أن التية غير منقسمة الى شرعية ولغوية ، وعرفت أنه لا وجه لجمل التية ذات أفراد وتقاسيم ورسوم متغيرات تقضى بتغير ماهيتها وأعم

(١) الكردى المذكور قريبا

وأخص وإدخال بعض الأحاديث في الأعم مما قد صح لك بطلانه ، بل الأحاديث كلها على معنى واحد ، والنية شيء واحد تعددت أحكامها إلى إثابة وعقوبة بالنظر إلى تعدد البواعث ، وكذا اختلف أخذ الدائن مال المدين لاختلاف البواعث أيضا ، واختلاف القتل العمد والخطأ وشبه العمد قيل في البواعث

ومن هنا علمت أن المراد بالنية في حديث الباب هو هذا المعنى اللغوي ، وأن تقسيم النية الذي في أثناء الحديث باعتبار بواعثها ، فمن كان باعث هجرته رضاء الله ورسوله فحجرته مقبولة مثاب صاحبها ، ومن كان باعث هجرته المرأة أو الدنيا فحجرته لا أجر فيها ولا وزر . ويحتمل أن يكون مأزورا لأنه طلب الدنيا بما صورته عمل الآخرة ، أى في هذا الحديث لقرينة السياق . وأما في غيره فدار الإثم والاثابة على تحقق قصده ، فان قصد الأمر المباح غير مغرر بمحض الطاعة فلا إثم عليه ، إذ طلب المباح غير إثم من حيث هو طلب مباح ، وإلا كان اثما بالترغير

والحاصل أن هنا صوراً أربعة : الأولى أن يقصد أمراً محرماً كالرياء والسمة كان آثماً لحديث الأربعة . الثانية أن يقصد أمراً غير محرماً كإعلاء كلمة الله فقط كان مأجوراً أجر المجاهد المخلص . الثالثة أن يقصد أمراً مباحاً فقط كالغنيمة فقط فانه إذا تجرد قصد المجاهد لما لا غير لم يأثم إن صحبته نية أنها كسب من الحلال أجر أجر كاسب الحلال . الرابعة أن يقصد الغنيمة وإعلاء كلمة الله كان له أجر الجهاد وهي رتبة أدنى ممن لم يلاحظ الا على إعلاء كلمة الله فقط . وإذا عرفت هذا عرفت بطلان القول بأن الحديث محمول على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده ، وتقسيم أحوال المهاجر فانه تفصيل لما أجمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وإنما قلنا إنه باطل لأن المعنى اللغوي لم يعتبر فيه إثابة ولا عقوبة كما عرفت . والتقسيم في أثناء الحديث اعتبر فيه ذلك أو بعضه ، ومعنى المقسم معتبر في الأقسام ضرورة دخولها تحته دخول الأخص تحت الأعم ، وإلا لما كانت أقسامه . فالتحقيق ما سمعت من أنه تقسيم للحوامل والبواعث في فوات الأعمال بالحوامل والبواعث ، فباعث النية في هذا الفعل وهو الهجرة إن كان ابتغاء مرضاة الله ورسوله فهي هجرة لله ورسوله ،

١ - أبو حفص عمر بن الخطاب^(١) بن نفيل بن عبد العزى بن رياح - بكسر

وان كانت المرأة والدنيا فليست لله ورسوله ، لا يقال يحمل قولهم في رسم اللغوى حالا وما لا وجلب نفع ودفع ضرر على ما يشمل الإثابة والعقوبة فيتم التقسيم في حديث الباب لانا نقول منع منه أمران : الأول أن الإثابة والعقوبة أمور شرعية لا يعرفها أهل اللغة قبل الشرع ، والثاني لو أنه أريد ذلك لما احتيج الى القول بأنه خصصها الشرع ولما افتر الى تقسيمها الى لغوى وشرعى ولا يصح ، فهذا الحمل لا يصح . ثم لا يخفى ان رسم البيضاوى شامل لأفراد النية المأجور صاحبها كما عرفت ، إلا أنه لا يخفى أنه أوردته رسماً للنية العامة كما عرفت من سياقه ، وقد طال الكلام حتى كاد أن يكون رسالة مستقلة ، ولا ينكر طوله فانه في حديث مفرد يأتى بجمع ، ولذا قيل إنه تلك العلم

فقد أطال ثنائى طول لابسه إن الثناء على التنبال تنبال

(١) قوله « أبو حفص ، أقول : الحفص الأسد ، وبه كنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر بن الخطاب كما فى القاموس ، وفيه مشروعية الكنية ، ومشروعية الكنية ثابتة بأحاديث فى الأمهات ولو باسم حيوان ، وان كان له ولد كإبى بكر . ثم تكنيته صلى الله عليه وآله وسلم عمر بهذا رمز الى ما كان عليه من الشدة والشجاعة ، فانه يعبر السامع من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى كما سمي على عليه السلام حيدرة ، وفي شعره :

أنا الذى سمنى أى حيدره^(١)

وفى هذه الأسماء روعة فى قلب السامع ، ولهذا كان العرب يختارون التسمية بأسد ونمر وكلاب ونحوها ، وسئل بعض العرب : لم تسمون اولادكم بالأسامى الشنع ككرة

(١) قاله على رضى الله عنه لما بارز مرجا اليهودى بخيبر ، وتمته :

كليت غابات كربه المنظره

أكيلكم بالسيف كيل السندره

الراء المهملة بعدها ياء آخر الحروف^(١) ، وبعدها حاء مهملة . ابن عبد الله بن قسروط
ابن رزاح ، بفتح الراء المهملة بعدها زاي معجمة وحاء مهملة . ابن عدى بن كعب
القرشي العدوي . يجتمع مع رسول الله ﷺ في كعب بن لؤي . أسلم بمكة قديما^(٢) .
وشهد المشاهد كلها . وولي الخلافة بعد أبي بكر الصديق . وقتل سنة ثلاث وعشرين
من الهجرة في ذي الحجة لأربع مضي ، وقيل لثلاث

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه^(٣) :

أحدها : أن المصنف رحمه الله بدأ به لتعلقه بالطهارة . وامتل قول من قال^(٤)
من المتقدمين : إنه ينبغي أن يبدأ به في كل تصنيف . ووقع موافقا لما قال

وكلاب ، وتسمون عبيدكم بالاسماء الحسنة كفلاح ويسار ومبشر ؟ فقال : نحن نسمى
اولادنا لأعدائنا ، وعبيدنا لأنفسنا

(١) قوله : آخر الحروف ، أقول : أي آخر حروف المعجم ، وهي عبارة
قليلة في ضبط هذا الحرف ، والأكثرون يقولون بمثناة تحتية . وقرط ، بضم
القاف وسكون الراء المهملة بعدها طاء مهملة أيضا

(٢) قوله : أسلم قديما ، أقول : قال ابن الأثير : سنة خمس ، بعد أربعين رجلا
وإحدى عشرة امرأة ، وقيل : به تمت الأربعون ، وظهر الإسلام بأسلامه ، ووفاته
يوم الأحد غرة المحرم سنة أربع وعشرين ، وعمره ثلاث وستون سنة وقيل غير
ذلك ، وخلافته عشر سنين ونصف

(٣) قوله : الكلام على هذا الحديث من وجوه ، أقول : لم يجعل ما قبله كلاما
على الحديث لأن المراد به الكلام على معانيه وذلك كلام في راويه

(٤) قوله : قول من قال ، أقول : هو عبد الرحمن بن مهدي كما نقله البخاري
والترمذي عنه ، وعمل بذلك البخاري فجعله أول حديث في صحيحه ، واستشكل لأنه
ترجم أول كتابه بيده الريحى ثم أتى بحديث النيات المذكور ، وأطال الأئمة على ذلك
اعتراضا وتوجيها بما هو مبسوط في فتح الباري ، وكذلك بدأ به السيوطي جامع

الثاني : كلمة « إنما » للحصر ، على ما تقرر في الأصول ^(١) ، فإن ابن عباس رضى

الصغير مع أنه ليس على وفق ترتيبه كما بيناه في شرحه (التنوير) فقد عمل العلماء بوصية ابن مهدى ، ومراده يبدأ به في أول مقاصد التصنيف فلا يلزم أنه يبدأ به على التسمية . نعم النية نفسها مبدأ كل فعل وقول ، فهي قبل التسمية وغيرها ، لكن الكلام في حديثها

السليمة ففهمهم حجة . قال ابن حجر في فتح الباري : وتعقب باحتمال أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلاً ، ثم قال : وأوضح من هذا حديث « إنما الماء من الماء » فإن الصحابة الذين ذهبوا إليه لم يعارضهم الجمهور في فهم الحصر وإنما عارضهم في الحكم بأدلة أخرى كحديث « إذا التقى الختانان ، انتهى » . والعجب من فعله أوضح ، وهما من واد واحد واستدلال متحد ، والتعقب الذى أسفله يرد هنا فيقال : يحتمل أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلاً ، وأحسن من هذا في الرد لإفادة « إنما الحصر » ما قاله ابن الحاجب وشرح كتابه : أن الحصر استفيد في حديث الباب من تعريف المسند إليه تعريف الجنس المفيد لقصر جنس العمل على المقترن بالنية ، ويجرى مثله في « إنما الربا في النسيئة » ، وحيث لا نسلم أن ابن عباس رضى الله عنهما فهم الحصر من كلمة « إنما » بل من تعريف المسند إليه ، وإقرار الصحابة على الفهم من هذا لا من « إنما » ، غاية لو سلم فها هنا مفيد أن للحصر في دليل ابن عباس رضى الله عنهما وهو « إنما » وتعريف المسند إليه فلا يتم تعيين أحدهما للإفادة دون الآخر فلا يتم قول الشارح ، وفي ذلك اتفاق على أنها أى « إنما » للحصر يعنى اتفاق ابن عباس والصحابة في أنه يقال الاتفاق وقع على إفادة تركيب « إنما الربا في النسيئة » للحصر ، وقد اشتمل على مفيدين له : « إنما » وتعريف المسند إليه ، فمن أين أتى الاتفاق على إفادة « إنما » ؟ لم لا يجوز أن يكون ذلك تعريف المسند إليه أولها معاً ؟ إن قيل على أنه التحقيق أن الصحابة لم يوافقوا ابن عباس

الله عنهما فهم الحصر من قوله ﷺ « إنما الربا في النسيئة » . وعورض بدليل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل^(١) . ولم يعارض في فهمه للحصر . وفي ذلك اتفاق على أنها للحصر . ومعنى الحصر فيها : إثبات الحكم في المذكور ، ونفيه عما عداه . وهل نفيه عما عداه يقتضى موضوع اللفظ ، أو هو من طريق المفهوم ؟ فيه بحث^(٢)

في فهمه فانه فهم الحصر الحقيقي وأنه لا ربا أصلا إلا في النسيئة ، والصحابة فهموا أنه قصر إضافي بقرينة أدلة ربا الفضل ، ثم وافقهم ابن عباس على ذلك كما هو معروف . فان اراد الشارح أنهم وافقوه في إفادتها مطلق الحصر فلا يتم أن ابن عباس فهم نوعا خاصا منه فلم يتحد محل فهمهم وفهمه ، فتأمل

(١) قوله « وعورض بدليل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل ، أقول : هو ما يأتي للمصنف من حديث أبي سعيد في قصة بلال وغيره

(٢) قوله « فيه بحث ، أقول : تعرف حقيقته بعد معرفتك بحقيقة المنطوق بقسيميه ، فان حقيقة المنطوق ما أفاده اللفظ من أحوال مذكورة ، فان ذكرت الحال فنطوق صريح ، وان لم تذكر فنطوق غير صريح ، ومراد من ذكرها أن يأتي في الكلام ما يفيدها وهو قولك ما زيد إلا عالم ، أفاد إثبات العلم له وهو منطوق صريح لأنها ذكرت الحال ، وهى العلم بعد إلا فهو حال مذكور لمذكور ، وأفاد نفي الجهل عنه وهو منطوق صريح أيضا لانه قد ذكر لفظ ما على وجه العموم إذ المراد من ذكر الحال أن يذكر ما يدل عليه في الكلام سواء كان خاصا فيها أو عاما لها ولغيرها ، وهنا نقول : قد أفادت العبارة إثبات الحكم وهو صحة « الأعمال بالنيات » ، مثلا بالمنطوق الصريح ، إذ الصحة حال المذكور هو العمل ، لكنه من غير الصريح لأنها إنما ذكرت بالالتزام ، إذ هى من دلالة الاقتضاء لتوقف الصديق عليها ، ونفيه وهو عدم الصحة عند عدم التيه وهو منطوق غير صريح أيضا ، أما أنه منطوق فلأنه أى عدم الصحة حال لمذكور وهى الأعمال ذكرت بما يدل عليها بالالتزام ، فإن الإثبات يدل على النفي التزاما ، وقد صرح ابن أبي شريف بأن المنطوق غير الصريح هو دلالة اللفظ على ما لم يوضع له ، بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ، وأما أنه غير صريح فلما قررناه آنفا .

الثالث : إذا ثبت أنها للحصر : فتارة تقتضى الحصر المطلق^(١) ، وتارة تقتضى حصرًا مخصوصًا^(٢) . ويفهم ذلك بالقرائن والسياق . كقوله تعالى ﴿ ١٣ : ٧ : إنما أنت منذر ﴾ وظاهر ذلك الحصر للرسول ﷺ في النذارة . والرسول لا ينحصر

فعرفت من هذا أن دلالة حديث الباب على النفي والإثبات من المنطوق ، وقد وهم في هذا أئمة ، حتى قال شارح الغاية : إن الحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقا والإثبات مفهوما ، وقد أسلف رسم المنطوق بما سمعت وتقسيمه كما سمعت تفريعه ، فلم يوافق تفريعه تعريفه وتأصيله تفريعه ، فقول المحقق « فيه بحث » ، كأنه يشير إلى أنه قد قيل إن النفي مفهوم ، أو إلى أنه قد وقع خلاف بين أهل الأصول في رسم المنطوق والمفهوم حتى جعل البعض دلالة الاقتضاء وغيرها من المفهوم

(١) قوله « المطلق » أقول : هو المعروف في البيان بالحققي ، وهو تخصيص الشيء بالشيء بحسب الحقيقة ونفس الأمر بأن لا يتجاوزه إلى غيره أصلا . وهو نوعان : قصر صفة على موصوف ، أو موصوف على صفة . والثاني لا يكاد يوجد كما صرح به علماء البيان لتعذر الإحاطة بصفات الشيء ، إذ ما من متصور إلا وله صفات بتعذر إحاطة المتكلم بها ، فكيف يصح قصره على صفة ونفي ما عداها بالكلية ، والأول كثير ، والذي هنا من قصر الموصوف على الصفة إذ هو في قوة « ما الأعمال إلا بالنيات » ، إن لم يلاحظ المقدر ، وكذا إن لوحظ أيضا لانه جزء ما أضيف إليه فله حكمه ، على أن الحكم للفظ المذكور

(٢) قوله « مخصوصا » أقول : هو المعروف في البيان أيضا بالاضافي ، وهو تخصيص الشيء بالشيء بالنسبة ، والنظر إلى شيء آخر لا إلى الحقيقة ونفس الأمر ، والأصل هو الحقيقي كما أفاده قوله إن هذا « يفهم بالقرائن والسياق » ، وعطف السياق عليها عطف الخاص على العام ، إذ هو منها ، وكما قال فظاهر ذلك الحصر للرسول في النذارة وهو في الآية أيضا من قصر الموصوف وهو الرسول على الصفة وهي النذارة ، وهو من الذي لا يكاد يوجد

في ذلك ، بل له أوصاف جميلة كثيرة ، كالبشارة وغيرها . ولكن مفهوم الكلام ^(١) يقتضى حصره في النذارة لمن لا يؤمن ، ونفى كونه قادراً على انزال ما اقتراحه الكفار من الآيات . وكذلك قوله ﷺ « انما أنا بشر » ^(٢) ، وانكم تختصمون الى ، معناه : حصره في البشرية بالنسبة الى الاطلاع على بواطن الخصوم ، لا بالنسبة الى كل شيء . فإن للرسول ﷺ أوصافاً أخرى كثيرة . وكذلك قوله تعالى ﴿ انما الحياة الدنيا لعب ولهو ﴾

(١) قوله « ولكن مفهوم الكلام » أقول : من غير نظر الى القرائن ، والا فقد عرفت أن هذا النوع من القصر لا يكاد يوجد حقيقياً ، فهذا المفهوم انما هو مع الإغماض عن كل شيء من القرائن والسياق وغيرها . وقوله « لمن لا يؤمن » يريد بواسطة السياق ، والا فهو نذير للمؤمنين أيضاً من شؤم الذنوب كما قال ﴿ انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب ﴾ ، ﴿ انما أنت منذر من يخشاها ﴾ ، ووجه القصر هنا أن انذار الكفار كلا انذار لعدم انتفاعهم به ، فهو ادعائى ، وقوله « ونفى كونه » عطف على حصره في النذارة أى يقتضى حصره أى اثبات صفة النذارة له ، ونفى كونه ينزل من الآيات ما يشاء كما هو مقترح الكفار الذين وردت الآية ردّاً لقولهم انه ينزل آية ، فالقصر قصر افراد لأن الكفار اعتقدوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتصف بالنذارة بالإتيان بما اقترحوه من الآيات ، ويحتمل أنه قصر قلب وأنهم كانوا يعتقدون أن النبي ليس الا من يأتى بما اقترحوه من الآيات فقلب عليهم

(٢) قوله « انما أنا بشر » أقول : ان قيل هم يعلمون أنه بشر بالمشاهدة التي تفيد عين اليقين فكيف يخبرهم بذلك ؟ قلت : لما كانوا قد علموا أن الله أطلعه على كثير من الغيب جوز صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوهموا أنه يعلم ما في بواطنهم فلا يحكم الا بالنظر الى ذلك لا الى البينة ، وأنه جامع بين كونه بشراً وبين كونه يعلم البواطن ، فقصر لهم صلى الله عليه وآله وسلم صفته في البشرية قصر تعيين لقطع ما جوز بوجههم له من نفى الجمع بالاخبار بتعيين الصفة المعلومة ونفى ما عداها ، ومحط الفائدة نفى ما عداها ، وفي تعليقه النبي والإثبات بالبشرية رمز الى أن البشر من حيث صفة البشرية لا يعلم شيئاً من المغيبات

يقتضى - والله أعلم - الحصر باعتبار من آثرها ^(١) . وأما بالنسبة إلى ما هو في نفس الأمر فقد تكبرن سبيلا إلى الخيرات ، أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل . فإذا وردت لفظة « إنما » ^(٢) ، فاعتبرها ، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص فقتل به ، وإن لم يدل على الحصر في شيء مخصوص فأحمل الحصر على الإطلاق . ومن هذا قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات »

(١) قوله « باعتبار من آثرها » أقول : هو بالمد من آثره إذا أكرمه كما في القاموس . والمراد قدمها بالاكرام على الآخرة ، فإما لا لعب وهو لا ينال منها فائدة كما لا ينال اللاعب اللاهي ، وأما بالنسبة إلى ما خلقت له فإنها خلقت طريقا إلى الخيرات وسبيلا إلى النجاة أو نظر في الحصر إلى الأكثر وهم الذين آثروها فغلبوا على الأقل ، وهم الذين جعلوها لجة واتخذوا صالح الأعمال فيها سفنا ، فالقصر على الأول إضافي وعلى الثاني ادعائي

(٢) قوله « لفظة إنما » أقول : أى مثلا ، وإلا فإن هذا حكم مع كل أدوات القصر ، وقوله « فأجمل الحصر على الإطلاق » أى على كونه حقيقيا ، ومنه حديث الباب ، أى ليست صحة الأعمال إلا بالنيات ، فإن خلت عن النيات فلا صحة لها ، ففى حديث الباب قد تم الحصر للموصوف في الصفة ^(١) مع عزته لغة للدليل الشرعى . ثم هنا بحث وهو أن الذى قال يحمل عليه الحصر ان فقدت القرائن هو الحقيقى وهو نوعان كما عرفت : قصر الصفة على الموصوف ، وقصر الموصوف على الصفة . والأول كثير ، نحو ما فى الدار إلا زيد ، والثانى لا يكاد يوجد نحو ما زيد الا كاتب ، فان أريد أنه يحمل عند فقد القرائن على الحقيقى وان كان من الثانى فشكل ، اذ هو حمل على النادر ، والتادر غير المتبادر ، والحمل للفظ إنما هو على الأعم الأغلب الذى يتبادر عند الإطلاق ، بل فى المطول ان هذا النوع من القصر يفضى الى المحال ، وبينه هنالك . وان أريد الثانى فصحيح ، لكن عبارته مطلقة وهى فى سياق ما هو من القسم التادر كما عرفت

(١) وهى قصر الصفة على الموصوف ، أى لا يكون للعمل نتيجة مقبولة الا بالنية

الرابع : ما يتعلق بالجوارح والقلوب ، قد يطلق عليه عمل^(١) ، ولكن الأسبق الى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح ، وإن كان ما يتعلق بالقلوب فعلا للقلوب^(٢)

(١) قوله « قد يطلق عليه عمل » أقول : فسر القسطلاني في شرح البخارى العمل بحركة البدن ب كله أو بعضه ، وفي القاموس فسر العمل بالفعل ، وفسر الفعل بحركة الانسان فلاقى تفسير القسطلاني . وفي فتح البارى : لفظ العمل يتناول فعل الجوارح حتى اللسان فتدخل الأقوال . انتهى . فالأقوال داخلة في العمل على هذا التفسير . ولا شك أنها داخلة في الحكم وهو اختلافها بالنيات ، كما يدل له حديث أنس عند البخارى « ولا اله الا الله كلمة عظيمة كريمة على الله من قالها مخلصا دخل الجنة ومن قالها كاذبا عصمت ماله ودمه وكان مصيره الى النار » ، ومن ذلك ما تقدم من حديث الأربعة^(٣) الذين هم أول من تسع بهم النار ، وفيه وقراءة القرآن ليقال ، فاختلف القول لاختلاف النية ، ومن اطلاق العمل عليها حديث « من قال لا اله الا الله مائة مرة - الى أن قال - ولم يرفع لأحد يومئذ عمل أفضل منه الا من قال مثل قوله ، أخرجه الديلى فى مسند الفردوس عن أبى ذر رضى الله عنه ، وقد ثبتت عدة أحاديث أن التحميد والتكبير والتسبيح صدقة ، وثبت أن الصدقة من أفضل الأعمال ، والأصل الحقيقة ، وثبت فى تفسير قوله تعالى ﴿ لعلى أعمل صالحا ﴾ عن ابن عباس أنه قول لا اله الا الله ، ومنه ﴿ ووجدوا ما عملوا حاضرا ﴾ لقوله ﴿ ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ﴾ فهى مما يجودونها محضرة ، وبهذا يعرف صحة قول الشارح « ولا تردّد عندى فى أن الحديث ، الخ

(٢) قوله « فعلا للقلوب » أقول : قال الشيخ ابراهيم قال القسطلاني : وقد أطلق أى العمل على حركة النفس ، فعلى هذا يقال : العمل إحداث أمر - قولاً كان أو فعلاً - بالجراحة أو بالقلب انتهى . قال الشيخ ابراهيم : اذا جعل الحركة المأخوذة فى تعريف الفعل المفسر به العمل أعم من الحسية والمعنوية كانت أفعال القلوب كلها داخلة فى

الأعمال ، ويدل لكونها أعم من الحسية والمعنوية أنه ورد الأمر بالتفكير في خلق الله والنهي عن التفكير في ذات الله في غير ما حديث وآية ، والتفكير حركة معنوية في المعقولات كما هو مقرر في مظانه ، وفي القاموس : الفكر بالكسر ويفتح إعمال النظر في الشيء ، وقال : أعمل رأيي عمل به ، وقد فسر العمل بالفعل والفعل بالحركة فهي أعم من الحسية والمعنوية ، والفكر يختلف باختلاف النيات فان الله تعالى أثنى على الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض اعتباراً ، وذم من يتفكر في أمر القرآن ليطعن فيه حيث قال ﴿ إنه فكر وقدر ﴾ الآيات . وبالجملة فالقلب له أفعال تخصه وتختلف باختلاف النيات ، فلا وجه لإخراجها من عموم الأعمال . ويزيده وضوحاً وتأيداً قول أبيّ في الصحيح « أفضل الأعمال إيمان بالله ورسوله ، وحديث ماعز عند أحمد « أفضل الأعمال الإيمان بالله وحده ، وحديث رجل من خثعم « أحب الأعمال الى الله إيمان بالله ، وحديث عبادة عند أحمد والطبراني مثله حديث أبي ذر في الصحيح بمثله انتهى . وأقول : لا شك في اختلاف أفعال القلوب باختلاف النيات ، وهل الرياء والإخلاص والحب في الله أو في غيره والبغض كذلك الا من أفعالها ، وأن الأفكار سالحة وغير سالحة ؟ وأدلة ذلك كثيرة غير حديث الباب ، وإنما الكلام في تسميتها عللاً لغة حتى يشملها الحديث ، فإن تعميم الحركة على الحسية والمعنوية محل وقف ، اذ اللغوى لا يلاحظ بالحركة ويريد إلا الحسية فانه يسمى من كان في فكرة وهو قارئ الجوارح^(١) ساكناً ، ولا يثبت للقلب صفة الجوارح الا مجازاً من باب :

وتلفتت عيني فذ خفيت عنها الطلول تلفت القلب

وكلام القاموس يحتمل أنه فسر العمل بالفعل أى المنسوب الى الجوارح الظاهرة ، وهب أنه أراد الأعم فغاية هذا الدليل في الفكر من أفعال القلوب ، فأين الحب في الله

(١) أى هادى الجوارح

أيضاً . ورأيت بعض المتأخرين^(١) من أهل الخلاف خصص الأعمال بما لا يكون قولاً ، وأخرج الأقوال من ذلك ، وفي هذا عندي بعد . وينبغي أن يكون لفظ « العمل » يعم جميع أفعال الجوارح . نعم لو كان خصص بذلك لفظ « الفعل » لكان أقرب . فإنهم استعملوا متقابلين فقالوا : الأفعال ، والأقوال^(٢) . ولا تردد عندي

والبغض فيه وعكسهما والاعتقادات الكفرية وضدها فإنها تختلف أيضاً ولا حركة فيها حساً ولا معنى ، وأما الاستدلال بالأحاديث فإن أراد أن الإيمان يسمى عملاً وهو فعل القلب فهذا لا يتم إلا على رأى المرجئة المردود عند كل العلماء أن الإيمان التصديق فقط ، وأما على ما يختاره غيرهم ومنهم المستدل من أنه مجموع ما في حديث على رضي الله عنه وهو معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان فهو ثلاثة أركان ركنان منهما أعمال لغوية ، فاطلاق العمل على المجموع تغليظاً فلا يدل أنه أطلق على فعل للقلب أنه عمل حقيقة فلا يتم به زيادة المدعى وضوحاً

(١) قوله « ورأيت بعض المتأخرين » أقول : لا كلام في بُعد ما قاله ذلك البعض إلا إذا أطلقت الأعمال في مقابلة الأقوال فهي غير داخلة فيها كحديث ابن مسعود مرفوعاً عند ابن أبي الدنيا « لا ينفع قول إلا بعمل » ولا ينفع قول وعمل الابنية ، ولا ينفع قول وعمل ونية إلا بما يوافق السنة ، ومثل حديث على عند ابن ماجه مرفوعاً « الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان » انتهى . قلت : ولك أن تقول : المراد من القول في الحديث شيء خاص هو كلمة الشهادة ، وأنه لا ينفع هذا القول صاحبه إلا بالأعمال الواجبة ومنها الأقوال ، وكذلك قوله وعمل بالأركان يراد به ما شمل اللسان ، فالإيمان قول كلمة الشهادة مع الأعمال الواجبة ومنها الأقوال فلا يتم أن العمل هنا غير شامل للأقوال ، غاية أنه خص بعض الأقوال بالإفراد بالذكر ولا يلزم خروج سائر الأقوال

(٢) قوله « فقالوا الأفعال والأقوال » أقول : من ذلك قسمة السنة النبوية الى أفعال وأقوال

في أن الحديث يتناول الأقوال أيضا ^(١) . والله أعلم

(١) قوله « يتناول الأقوال أيضا ، أقول : كما يتناول الأعمال ، وأما التروك فلم يتكلم عليها . وقال الشيخ ابراهيم الكردى : الترك إذا أريد به كف النفس فهو فعل اختياري ، وكل فعل اختياري يختلف باختلاف النيات ، وقد صح « إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة — الى قوله — وإن تركها من أجل فاكتموها له حسنة ، ومفهومه أنه إذا لم يتركها من أجل الله لا تكتب له حسنة ، وهو كذلك كما قاله الغزالي وغيره . قلت : بل قد نقل الشيخ نفسه أنه قد قيل إذا تركها لخوف المسلمين كان آثما . قال الشيخ : ومن حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه ^(٢) ، فنقول : الكف ان كان تركا للشر لله فهو خير ^(٣) ، وإن كان تركا لخير بلا عند فهو شر ، والعمل قد أطلق على الخير والشر قال الله ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ ، ويوضحه أن الكف قد أطلق عليه أنه صدقة كما في حديث أبي ذر « كف شرك عن الناس فانها صدقة منك على نفسك ، أخرجه ابن أبي الدنيا ، وفي حديث معاذ عند الديلمي « أفضل الصدقة حفظ اللسان ، والأصل الحقيقة ولا صارف ، ولا سيما وقد ورد « كل معروف صدقة ، وترك الأذى والشر من المعروف ولا شبهة ، والصدقة قد عدت من أفضل الأعمال فالكف عن الأذى والشر من أفضل الأعمال ، فالتروك من الأعمال ، وهو المطلوب . انتهى . أقول : قد أقر هو نفسه تفسير العمل بحركة البدن ببعضه أو كله ، وفي عموم الحركة المعنوية ما سبق . على أنه لو سلم عمومها لها فالترك لا حركة فيه أصلا . ثم إذا كانت التروك مقابلة للأعمال لغة وقسمة لها لا قسما منها كما زعم ^(٤) ﴿ اتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين ﴾ وهو كثير فإدراجها في لفظ الأعمال في غاية البعد ، نعم لو أراد أن لها حكم الأعمال من إثابة وعقوبة لهذه الأدلة التي سردناها لكان قولنا مرضيا

(١) هو لفظ حديث مخرج في الصحيحين

(٢) أى ترك الشر خوفا من الله

(٣) أى زعم أن قول الله تعالى ﴿ اتدعون بعلا ﴾ الآية ان دعوة بكل قسم من دعوة الله ، وليس الامر كذلك وإنما هي قسمة لها ، ولذا صارت شركا مع الله

الخامس : قوله عليه السلام ، الأعمال بالنيات ، لا بد فيه من [التقدير ^(١) على] حذف مضاف . فاختلف الفقهاء في تقديره . فالذين اشترطوا النية قدروه : « صحة الأعمال بالنيات ، أو ما يقاربه . والذين لم يشترطوها قدروه ، كمال الأعمال بالنيات ،

(١) قوله « لا بد من التقدير ، أقول : لما أنه معلوم وجود صورة العمل من دون نية فلا بد من التقدير لتوقف الصدق على المقدّر ، ولذا قيل إنه من المجمل لتردده بين المحتملات ، والجمهور على خلافه ، لسبق المقصود الى الفهم عرفاً فتقدر الصحة ، أى لا صحة للأعمال إلا بالنيات . ورجح بأنه الأقرب الى نفي الذات لأن ما لا يصح كالعدم . قلت : إنما لاحظوا الأقرب الى نفي الذات لأن الكلام ظاهر في نفيها والحرف موضوع لذلك ، اذ قولك لا رجل في الدار يراد به نفي الذات أى نفي صفة استقرار الذات في الدار ، وكأنهم يتسامحون في العبارة . قال الحلبي : ولأن اللفظ دل على نفي الذات بالتصريح وعلى نفي الصفات بالتبع ، فلما منع الدليل دلالة على نفي الذات ثبت أن دلالة على نفي الصفات مستمرة ، بحيث ولا بد من مقدر يتوجه النفي اليه فما هو في حكم العدم ، والشارح ذكر مرجحاً آخر وهو أن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، يريد أن الأفعال الصحيحة أكثر وجوداً من الأفعال الكاملة ، فيتوجه النفي الى ملازم الحقيقة ، فكان نفي الملازم بالفتح وهو ملاق للأول إذ نفي الملازم كنفي الملازم . وقوله « لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب الى خطوره بالبال ، وهو ملاق لقول أهل الأصول لسبق المقصود الى الفهم . قلت : وهنا مرجح أوضح وهو أن خطابات الشارع محمولة على تعريفه وتعليمه للكلفين التكاليف الصحيحة اذ هي المطلوبة منهم ، ولذا حملت الخطابات المطلقة في مثل (حتى تنكح زوجاً غيره) على النكاح الصحيح لأنه مطلوب الشارع لا الفساد ، فلا يكون محلاً . فكذلك يكون مطلوب الشارع تعريف العباد صحيح التكاليف التي يسقط بها الطلب وتستحق به الإثابة ، وأما الكمال فهو مطلوب ندباً لا وجوباً وإلا لزم أن لا يجرى إلا الكمال من الأفعال لا الصحيح ، على أني أقول : ههنا مانع عن تقدير الكمال ، وهو أنه سبق الحديث لبيان الأعمال التي يثاب عليها العباد ، فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ،

أو ما يقاربه . وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، فالحل

فلو قدر الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال وهو باطل^(١) ، ثم الكمال يتفاوت بتفاوت رتب العاملين فصلاة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل الصلوات ، ثم تختلف رتبة على اختلاف طبقات الأتقياء فأى كمال المقدّر^(٢) فالقول بتقديره كالأحوال على مجهول ، مع أن الكمال ليس بملازم لجميع الأفعال والحديث عام لجميعها ، بخلاف الصحة فهي شئ واحد ملازم لكل ما يسقط التكليف وهي ترتب الآثار ، فعرفت أن تقدير الكمال غير صحيح هنا ولا ملجئ إليه إلا الدليل الناهض كما نهض على تقديره في حديث « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ، إن ثبت ، وذلك أنه ثبت « صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه خمساً وعشرين درجة » الحديث^(٣) عند أحمد والشيخين من حديث أبي هريرة ، وقول الشارح المحقق : إن من لم يشترط النية يقدر الكمال فيه بحث ، لأننا لا نعم قائلًا يقول إنها لا تشترط النية في شئ من الأعمال حتى يقدر في جميعها الكمال ، إنما وقع خلاف في مسائل وفروع من العبادات ، وإلا فالكل يتفقون على شرطيتها في مواضع من المسائل ، مع أن من لم يشترطها في بعض المواضع لا يقدر الكمال فيها وحيث لا يتم له تقدير الكمال هنا ، لأن هذا الحديث عام لكل عمل كما عرفت ، ومن الأعمال ما هي شرط في صحته عنده فلا يتم هذا الإطلاق إلا أن يثبت أن قائلًا يقول لا تشترط النية في عمل من الأعمال ، ولا أظنه يوجد من يقول هذا ، إلا أن يكون مراده أن من لازم كل عمل النية وأن شرطيتها لغو لأنها أمر لا بد منه كما قال بعض المتأخرين : إنه لو كلف بعمل بلا نية

(١) الكلام فيه ركاكة أو تحريف ، والصواب : فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ، إذ تقدير الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال باطل

(٢) الصواب أن يقال : فأى كمال يقدر

(٣) كأن المحشى رحمه الله يذهب الى عدم وجوب الصلاة جماعة بدليل المضاعفة وهو مذهب ضعيف

عليها أولى، لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى خطوره بالبال عند إطلاق اللفظ، فكان الحمل عليه أولى. وكذلك قد يقدرونه «إنما اعتبار الأعمال بالنيات»^(١)، وقد

لكان من تكليف ما لا يطاق. على أن هذا لا يتم به حمل الحديث على الكمال، بل يقول الحديث أتى لطلب أن يكون باعث النية ابتغاء رضا الله، ولا تقدر صحة ولا كمال، فالكلام صادق عنده لأنه لا يوجد عمل إلا بنية

(١) قوله «إنما اعتبار» أقول: هو كتقدير الصحة لأن ما لا يعتبر كالعدم، وقوام كل شيء ما يتقوم ويتحصل به، قال في القاموس: قوام كسحاب الغذاء وما يعاش به. وفي الصحاح قوام الأمر بالكسر نظامه وعماده، يقال فلان قوام لأهل بيته وهو الذي يقيم شأنهم، فما لا نية فيه لا قوام له فلا حصول. واعلم أن الحديث مسوق لبيان أن كل عمل من الأعمال - طاعة كان في الصورة أو معصية - يختلف باختلاف النيات، فكلمة لا إله إلا الله تكون أعظم الطاعات بنية التوحيد والإخلاص، وتكون معصية بنية النفاق والرياء. ولطم اليتيم يكون معصية بقصد إهائته وطاعة بقصد تأديبه، فالحديث إخبار عن انقسام الأعمال إلى طاعات ومعاصي بالنيات وغيرها كما دل له التقسيم في آخره، وهو كلام طلي ليس ابتدائياً، والقصر فيه للتمييز، لأن المخاطب به من اعتقد أن الهجرة تكون لله وللرأة مثلاً فليل له: ما عملك إلا بالنية، إن نويت هذا فهو لك، أو هذا فهو لك. أو قلب إن كان يعتقد أن صورة الهجرة وإن كان لطلب المرأة هجرة لله تعالى. ثم الأعمال كما قال الحافظ ابن حجر تقتضي عاملين، والتقدير الأعمال الصادرة من المكلفين، وعلى هذا فهل تخرج أعمال الكفار؟ الظاهر أنها تخرج، لأن المراد من الأعمال أعمال العبادة وهي لا تصح من الكافر. انتهى. قال الشيخ إبراهيم: أقول هذا عجيب منه ومن قال بقوله من السابقين واللاحقين، إذ لا دليل في الحديث على أن المراد من الأعمال أعمال العبادة، لأن الأعمال جمع على بآل وهو من صيغ العموم، فيعم كل فعل اختياري طاعة كان أو معصية أو مباحاً من كل مكلف مؤمن أو كافر، ولا يخص لها بالعبادات لا متصلاً

قَرَّبَ ذلك بعضهم بنظائر من المُثَلِّ ، كقولهم : إنما الملك بالرجال ، أى قوامه وجوده . وإنما الرجال بالمال ، وإنما المال بالرعية ، وإنما الرعية بالعدل . كل ذلك يراد به أن قوام هذه الأشياء بهذه الأمور

ولا منفصلا . ثم ذكر ما ورد من أن الكفار مختلفون في دار العقاب^(١) : منهم من تأخذه النار الى كعبه ، ومنهم من تأخذه الى حجزته ، ومنهم من تأخذه الى تراقيه . ولا شك أن أعمالهم تختلف باختلاف النيات كأعمال المسلمين ، فلا وجه لإخراجها من شمول الأعمال لها وشمول النيات لنياتهم فانه تخصيص من غير مخصص انتهى . أقول : قد عرفت أن الكلام سيق لبيان تفاوت الأعمال في الإثابة وغيرها كما دلت له القصة أولا والقصر والتقسيم آخرها ، وخرط به من هو طالب له أو منزل منزلته ، ولم يلاحظ فيها اختلاف أعمال العقوبات الى ما يقتضى أشدها وأخفها ، مولا هو مراد المتكلم ولا مقام الخطاب يقتضيه ، إنما بعث عليه من أحدث الهجرة لطلب امرأة ظاناً أنها تكون لها والله ، ولا منافاة ، وأن ضرورة الهجرة تكون لله وان كانت لطلب امرأة ، فأخبر أن أعمال المؤمنين إنما تكون بالنيات منوبة وغيرها ولا تعرض فيه لأعمال الكفار في أنها تشتد العقوبة بالنيات وتخف بها ، فهذا أمر غير مراد ، ولو سلم أنه لا يصلح له اللفظ فانه لا يحمل إلا على ما يقتضيه الخطاب ، والمقام والنظر الى اللفظ العام من دون نظر إلى مقام الخطاب جمود ، فإنا قاله الحافظ ابن حجر هو الأظهر ، ولولا أن هذا القائل قد اختار أن لا يقدر لفظ الصحة لكان فساد قوله أوضح ، وأما الحافظ مع تقديره له يتعين ما قاله من خصوص الأعمال بالمؤمنين ، إلا أنه يلزم هذا القائل أن يقدر : إنما مقادير الأعمال ، ليشمل اختلاف مقادير عقوبات الكفار كما قاله ، على أن مقادير العقوبات مختلفة في حق عصاة المؤمنين ، لكن هذا الاختلاف غير منظور اليه ولا مراد من الكلام ولا يقبله السياق

(١) هذا التقسيم ورد في العصاة من المسلمين من جميع الامم ، أما الكفار فانهم يقذفون في طبقاتها بحسب كفرهم

السادس : قوله ﷺ « وإنما لكل امرئ ما نوى »^(١) ، يقتضى أن من نوى شيئاً يحصل له ، وكل ما لم ينوّه لم يحصل له ، فيدخل تحت ذلك ما لا ينحصر من المسائل .

(١) قوله « وإنما لكل امرئ ما نوى » أقول : اختلف الناظرين هل هذه الجملة مؤكدة لما قبلها أو لا ، والذي يظهر أنها مستأنفة ، لأنه بين في الأولى أن صحة الأعمال بالنيات ، وهو حكم للأعمال صريح ، ثم بين في هذه الجملة ما يخص العاملين . وقول الشارح يقتضى أن من نوى شيئاً حصل له أى سواء عمله أو منعه عنه مانع يعندر شرعاً معه بعدم عمله ، وهذا صحيح موافق للأحاديث الكثيرة الواردة بثبوت الأجر لمن نوى خيراً ولم يعمل ، كحديث « رجل آتاه الله مالا وعلماً فهو يعمل بعلمه في ماله وينفق في حقه ، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالا فهو يقول : لو كان لى مثل مال هذا عملت فيه مثل العمل الذى يعمل ، فهما فى الأجر سواء ، إلا أنه قد خرج بدليل آخر من هذه القاعدة عدة مسائل : فمنها ذكر الله كالتسبيح فانه لا يحتاج الى النية لأنه يتميز بنفسه ، وإنما يحتاج الى القيد . ومنها الألفاظ الصريحة من المعاملات فى الطلاق والنكاح ونحوها ، ومنها إذا وقع فى الماء الكثير ثوب متنجس فانه يطهر ، ومنها من حج أو اعتمر عن غيره ولم يكن قد أدى ذلك عن نفسه فانه ينقلب له مع أنه نواه عن غيره ، ومنها إذا أحرم بالحج فى غير أشهره فانه ينقلب عمرة ، وغير ذلك مما يعرفه من تتبع فروع الكليات . وقوله « وما لم ينوّه لم يحصل له ، ولو عمله ، وللحافظ ابن حجر فى فتح البارى هنا كلام طويل ، قال القرطبي : هذه الجملة مؤكدة لاشتراط النية الذى أفادته الجملة الأولى . وقال ابن عبد السلام : الجملة الأولى لبيان ما يعتبر من الأعمال ، والثانية لما يترتب عليها من الثواب فى الآخرة . وقال الخطابى والنووى : أفادت الثانية اشتراط تعيين المشرى ، فمن عليه صلاة فائتة لا يكفيه أن ينوى الفائتة فقط حتى يعينها ظهراً أو نحوه . وقال ابن السمعاني فى أماليه : أفادت الجملة الثانية أن الأعمال الخارجة عن العبادة لا يحصل بها الثواب إلا اذا نوى بها فاعلها القربة كالأكل اذا نوى به القوة على الطاعة

ومن هنا عظموا هذا الحديث ، فقال بعضهم^(١) : يدخل في حديث « الأعمال بالنيات » ، تلك العلم ، فكل مسألة خلافية حصلت فيها نية فلك أن تستدل بهذا على حصول المنوى ، وكل مسألة خلافية لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل بهذا على عدم حصول ما وقع فيه النزاع . وسيأتى ما يقيد به هذا الإطلاق^(٢) . فإن جاء دليل من خارج يقتضى أن المنوى لم يحصل ، أو أن غير المنوى يحصل ، وكان راجحاً^(٣) عمل

(١) قوله « فقال بعضهم » أقول : هو عبد الرحمن بن مهدي والشافعي وأحمد وعلى بن المديني وأبو داود والدارقطني وحزرة الكناشي ، قالوا : إنه تلك الاسلام ووجه اليه ذلك الى أن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه ، فالتية أحد اقسامه الثلاثة وأرجحها لأنها قد تكون عبادة مستقلة وغيرها يحتاج اليها ، قال الحافظ ابن حجر : كلام الإمام أحمد يدل أنه أحد القواعد الثلاث التي يرجع اليها جميع الأحكام عنده وهي : هذا ، و« من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » ، وه الحلال بين والحرام بين ، الحديث انتهى . وبعضهم قال : إنه ربيع العلم ، ونظمه مع الثلاثة الأرباع فقال من قال :

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البريه
إتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعينك واعملن بنيه

(٢) قوله « ما يقيد هذا الإطلاق » أقول : ينبغي عوده الى الجملة الآخرة أعني « وكل مسألة لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل به على عدم حصول ما وقع فيه النزاع » . قالوا فانه قد تحصل فضيلة تحية المسجد لمن دخله فصل الفريضة وان لم ينوها ، وعللوا ذلك بأن القصد بالتحية شغل البقعة ، وقد حصل ، وهو الذي أفاده قوله « أو أن غير المنوى يحصل » ، إلا أن عبارته قاضية بجواز أن يأتى دليل يقتضى أن المنوى لا يحصل وهو بعيد ، وفي قولهم إن فضيلة التحية تحصل لمن دخل المسجد يصل الفريضة وتأمل لأنه لم يقصدها ولا هو مخاطب بفعلها بل بالفريضة التي أتى بها ، وقد أشار الأسنوي الى قريب من هذا

(٣) قوله « وكان راجحاً » أقول : كأنه أراد به وكان صالحاً للتخصيص ،

به وخصص هذا العموم

السابع : قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله ، اسم « الهجرة ، يقع على أمور^(١) ، الهجرة الأولى : إلى الحبشة . عند ما آذى الكفار الصحابة . الهجرة الثانية : من مكة إلى المدينة . الهجرة الثالثة : هجرة القبائل إلى النبي ﷺ لتعلم الشرائع ، ثم

وإلا فلا تعارض بين الخاص والعام حتى يرجح بينهما

(١) قوله « الهجرة تقع ، أقول : وحقيقتها الترك ، والهجرة إلى الشيء الانتقال إليه عن غيره ، وفي الشرع : ترك ما نهى الله عنه . وهذه الهجرة التي عدها عائدة إلى أمرين : الأول الخروج من دار الخرف إلى دار الأمن ، وهذا وقع للصحابة ثلاث مرات : هجرتان إلى الحبشة ، قبل بيود المشركين هجرة وبعدها هجرة ، والثالثة خروجهم إلى المدينة قبل خروجه صلى الله عليه وآله وسلم وقبل نشر الإسلام فيها . والثاني الخروج من دار الكفر إلى دار الإيمان ، وكانت أول الأمر تختص بالخروج من مكة إلى المدينة مثلا إلى أن فتحت مكة وانقطع الاختصاص ، وعليه حديث « لا هجرة بعد الفتح ، أي من مكة ، وبق عموم الهجرة وهي الانتقال من دار الكفر لمن قدر عليه . وأما قول الشارح « الثالثة هجرة القبائل » فهذه وفادة وليست هجرة ، لأنهم خرجوا من دار قومهم وهم مسلمون ، ولذا يرجعون إليهم ويعلمونهم ما تعلموه ، وهذه هي المراد من قول الله تعالى ﴿ فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾ وقد يقال : الوفود صنفان : منهم من نفذ من قوم كافرين فيكون مراد الشارح . وقد قسم الأسيوطي في (منتهى الآمال) الهجرة إلى ثمانية أقسام وعد ما ذكره الشارح وزاد عليه

قوله « إلى دنيا ، أقول : اختلف في حقيقة الدنيا على قولين للمتكلمين ، أظهرهما كل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل قيام الساعة ، وثانيهما ما على وجه الأرض من الجو والهواء . وحققنا الدنيا بغير ما ذكره في رسالة جواب سؤال من حديث « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها ،

يرجعون إلى المواطن ، ويعلمون قومهم . الهجرة الرابعة : هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتى إلى النبي ﷺ ، ثم يرجع إلى مكة . الهجرة الخامسة : هجرة ما نهى الله عنه . ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع ، غير أن السبب يقتضى أن المراد بالحديث الهجرة من مكة إلى المدينة ، لأنهم نقلوا أن رجلاً هاجر من مكة إلى المدينة ، لا يريد بذلك فضيلة الهجرة وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى أم قيس . فسُمي مهاجر أم قيس ^(١) ، ولهذا خص في الحديث ذكر المرأة ^(٢) ، دون سائر ما تنوى به الهجرة من أفراد

(١) قوله « فسمى مهاجر أم قيس » أقول : قال ابن دحية اسمها قَيْسَة بفتح القاف واللام بينهما مشاة تحته ساكنة ، قيل ولا يعرف اسم الرجل سترأ له ، أى لم ينقلوه سترأ له ، وهل هذا المهاجر لهذا الشأن آثم أم لا ؟ قلت : قد سبقت إليه إشارة ولم أجد فيه كلاماً لأحد ، والذي يقضى به النظر أن ترتب الإثم وعدمه على القصد ، فإن قصد بخروجه طلب ما يحل له من النكاح فلا إثم عليه ، وإن قصد التفرير والإيهام بخروجه في صورة من هو راغب في هذه الطاعة العظمى وهى الخروج من الأوطان حباً لله ورسوله وقصده غير ذلك كان بهذا الإيهام آثماً . وقال الحافظ ابن حجر : لم ينقل أن هجرته كانت منمومة مطلقاً ، وإنما هو احتمال مع احتمال أنه نوى بهجرته مفارقة دار الكفر وتزوج المرأة معاً ، ويحتمل أنه قاصد للزواج فقط للإعفاف فيكون مثاباً ، لكن دون من قصد بالهجرة الإخلاص لله تعالى . واختار الغزالي أنه إن كان الأغلب [الإخلاص فهو] ثواب ، وإن كان الأغلب هو الدنيا فيثاب بقدره ، وإن تساوى فلا ثواب لتردد القصد بينهما . ونقل أبو جعفر الطبري عن جمهور السلف فيمن نوى عبادة وخالطها شيء ينافي بالإخلاص أن الاعتبار بالابتداء ، فإن كان في ابتدائه خالصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره . انتهى

(٢) قوله « خص في الحديث ذكر المرأة » أقول : فكان من ذكر الخاص بعد العام لنكتة الاهتمام لكونه السبب وزيادة التحذير من الافتتان بالنساء ، وتعقب بأنه لا عموم في لفظ « دنيا » ، اذ هى نكرة لا تعم في الإثبات فلا تدخل المرأة فيها ، وتعقب بكونها في سياق الشرط فتعم

الأغراض الدنيوية ثم أتبع بالدنيا

الثامن : المتقرر عند أهل العربية : أن الشرط والجزاء ، والمبتدأ والخبر ، لا بد وأن يتغايرا . وهنا وقع الاتحاد في قوله « فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، وجوابه : أن التقدير ^(١) : فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله نية وقصدًا ، فهجرته إلى الله ورسوله حكما وشرعا

(١) قوله « وجوابه أن التقدير الخ » أقول : اعترض على تقديره في ^(١) بأن المقدر - مال مبنية فكيف يحذف؟ ولهذا منع الزبيدي في شرح الجمل جعل بسم الله متعلقا بجمل محذوف أى ابتدئ متبركا ، قال : لأن حذف الحال لا يجوز ، فالأولى تأويله على إرادة المعهود المستقر في النفوس من غير ملاحظة حذف كقولهم : أنت ، انتهى . يعنى أنه إذا اتحد لفظ الشرط والجزاء علم منه المبالغة إما في التعظيم أو التحقير كأنت أنت أى العظيم أو الحقير بقرينة المقام والخطاب ، وقيل الخبر محذوف في الجملة الثانية منهما أى فهجرته إلى الله ورسوله محذوفة أو مثاب عليها أو فهجرته إلى ما هاجر إليه مذمومة أو غير مقبولة ، وإنما وضع الظاهر موضع الضمير تعظيما لشأنه وتفخيما لشأن من قصد إليه المهاجر والبدء ^(٢) إذا يذكر الله ورسوله ، وقال في الأخير إلى ما هاجر إليه تحقيرا لشأن الدنيا والمرأة وإهانة ما قصد تقييحا لما آثره بالمهجرة

واعلم أن حديث الأعمال أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده والبخارى في سبعة مواضع من صحيحه في أوله ثم في آخر الإيمان ثم في أول العتق ثم في أول الهجرة ثم في أول النكاح ثم في أواخر الإيمان والنور ثم في أول ترك الخيل . وأخرجه مسلم في أول الجهاد من سبع طرق ، وأخرجه أبو داود في الطلاق ، والترمذى في الجهاد والنسائي وابن خزيمة وابن الجارود في الطهارة وابن ماجه في الزهد وابن حبان في صحيحه والطلحاوى في الصيام من شرح معاني الآثار والبيهقى في سننه ، كلهم من

(١) بياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل . ولعل الصواب ولذا بدأ بذكر الله ورسوله

التاسع : شرع بعض المتأخرين من أهل الحديث في تصنيف في أسباب الحديث^(١) ، كما صنف في أسباب النزول للكتاب العزيز . فوَقَّعتُ من ذلك على شيء يسير له . وهذا الحديث - على ما قدمنا من الحكاية عن مهاجر أم قيس - واقع على سبب يُدْخِلُه في هذا القليل . وتضمن إليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه

العاشر : فرق بين قولنا « من نوى شيئاً لم يحصل له غيره » وبين قولنا « من لم ينو الشيء لم يحصل له » ، والحديث محتمل للأمرين . أعنى قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » ، وآخره يشير إلى المعنى الأول ، أعنى قوله « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يزوجها فهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ » ،

طريق يحيى بن سعيد الأنصاري عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر

(١) قوله « في تصنيف في أسباب الحديث » أقول : أى أسباب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحافظ الأسيوطي في الاقتان : زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ ، وأخطأ في ذلك ، بل له فوائد : منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب ، ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال . قال الواحدى : لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها . وقال ابن دقيق العيد : بيان سبب النزول طريق قوى في فهم معاني القرآن . وقال ابن تيمية : معرفة سبب النزول تعين على معرفة فهم الآية ، فإن العلم بالسبب علم بالمسبب . ثم سرد آيات أشكلت على جماعة فأزيل إشكالها لما عرفوا سبب النزول . انتهى . قلت : من مارس علم التفسير حصل له اليقين بصحة ما قاله الواحدى ، لا كما قال ابن تيمية أن معرفته معينة بل محصلة للفهم أصالة ، لكن هذا في بعض الآيات لا على الإطلاق . وهذه الفوائد تجري في معرفة أسباب صدور الأحاديث النبوية أيضاً ، ومنها هذا الحديث ، فإنه اتضح معناه بمعرفة سبب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وارتفع ما كان قد يشكل من ذكر المرأة بخصوصها فيه

- ٢ - الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ »^(١) ،
- ٢ - « أبو هريرة » في اسمه اختلاف شديد^(٢) . وأشهره : عبد الرحمن

(١) قوله « الحديث الثاني قال : لا يقبل الله الخ » أقول : أخرجه البخارى في كتاب الوضوء بلفظ « لا تقبل صلاة من أحدث » قال الحافظ في الفتح : كذا في روايتنا بالضم على البناء لما لم يسم فاعله ، وأخرجه المصنف أيضا في ترك الحيل عن اسحق بن نصر ، وأبو داود عن أحمد بن حنبل كلاهما عن عبد الرزاق بلفظ لا يقبل الله تعالى

(٢) قوله « اختلاف شديد » أقول : قال ابن الأثير قال الحاكم أبو أحمد : أصبح شيء عندنا في اسم أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر ، وغلبيت عليه كنيته فهو كمن لا اسم له . وقال ابن عبد البر : لا يصح في اسمه ونسبه - مع الخلاف الكبير الذى فيه - شيء . وقال الذهبي في التذكرة : كان اسمه في الجاهلية عبد شمس ، وقال : كنانى أبى أبى هريرة ، لأنى كنت أرعى غنما فرجدت أولاد هرة وحشية ، فلما أبصرهن وسمع أصواتهن أخبرته ، قال : أنت أبو هريرة . قدم مهاجرا ليالى فتح خيبر ، قال أبو هريرة : لما قدمت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم قلت في الطريق :

يا ليلة من طولها وغنائها على أنها من دارة الكفر نجت

حفظ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكثير ، وعن الشيخين وأبي بن كعب وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم ، سمع منه أمم ، قال البخارى : روى عنه ثمانمائة نفس أو أكثر ، وكان من أئمة العلم ومن كبار أئمة الفتوى ، مع الجلالة والعبادة والتواضع . وأسند عن أبى عثمان النهدي قال : تضيفت أبا هريرة سبعا ، فكان هو وامراته وخادمه يعتقبون الليل أثلاثا : يصلى هذا ، ثم يوقظ هذا الآخر فيصلى ، ثم يوقظ الثالث . كان له خيط فيه ألف عقدة لا ينام حتى يسبح به . وقال : قللى

ابن صخر . أسلم عام خير سنة سبع من الهجرة ، ولوم رسول الله ﷺ . وكان من أحفظ الصحابة ، سكن المدينة وتوفي بها . قال خليفة ^(١) ، سنة سبع وخمسين . وقال الهيثم ^(٢) : سنة ثمان ، وقال الواقدي ^(٣) : سنة تسع وخمسين ، وهو الأصح ، وهو ابن ثمان وسبعين سنة .

ثم الكلام عليه من وجوه :

أحدها : « القبول » ^(٤) ، وتفسير معناه . قد استدلت جماعة من المتقدمين بانتفاء

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، إلا تسألني من هذه الغنائم ، ؟ قال : أسألك أن تعلمني بما عليك الله ، فزع نمره على ظهري فبسطها بيني وبينه ، فحدثني ، حتى إذا استوعب حديثه قال : اجمعها فصرها إليك . قال : فأصبحت لا أسقط حرفا مما حدثني . وأحوال هذا الصحابي واسعة . توفي بعد الخمس والخمسين ^(٥) واختلف في سنة ووفاته على ثلاثة أقوال كما قال الشارح

(١) قوله « خليفة » أقول : هو أبو عمرو خليفة بن خياط البصري المعروف صاحب الطبقات ، كان حافظا عارفا بالتواريخ وأيام الناس غزير الفضل ، وروى عنه البخاري في الصحيح وغيره من الأئمة ، توفي سنة أربعين - وقيل ست وأربعين - ومائتين (٢) قوله « الهيثم » أقول : هو ابن عدي كان راوية اخباريا ، نقل من كلام العرب وأشعارها وأخبارها ولغاتها الكثير ، له عدة مؤلفات ، ولادته قبل سنة ثلاثين ومائة ، قال ابن قتيبة : توفي سنة تسع ومائتين

(٣) قوله « الواقدي » أقول : هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد ، كان إماما عالما له التصانيف في المغازي وغيرها ، ولله المأمون القضاء وكان يكرم جانبه ويبالغ في إكرامه ، وضعفه في الحديث وشكوا فيه ، ولادته سنة ثلاث وثمانين ومائة ، ووفاته سنة تسع وثلاثين ومائتين

(٤) قوله « القبول » أقول : هو مصدر قبله كعمله قبولا بالفتح وقد يضم كذا في القاموس ، قلت : وهو من المصادر التي جاءت على فعول بالفتح للفاء وهي قليلة ،

(٥) توفي عام ثمان وخمسين كما في تاريخ ابن كثير

القبول على انتفاء الصحة ، كما قالوا في قوله **يُكَلِّفُ** على ما روى : « لا يقبل الله صلاة حائض إلا بنحو »^(١) ، أى من بلغت سن الحيض

والمقصود بهذا الحديث^(٢) الاستدلال على اشتراط الطهارة من الحدث في صحة الصلاة . ولا يتم ذلك الاستدلال إلا بأن يكون انتفاء القبول دليلاً على انتفاء الصحة . وقد حرك المتأخرون في هذا بحثاً . لأن انتفاء القبول قد ورد في مواضع مع ثبوت الصحة ، كالعبد إذا أبق لا تقبل له صلاة^(٣) ، وكما ورد فيمن أتى عرافاً^(٤) . وفي

قال الرضى : لم يأت [على هذا الوزن] إلا خمس كلمات ، وقد نظمها بعض علماء الصرف ، وزيد عليه ألفاظ قليلة

(١) قوله « ما روى : لا يقبل الله الخ » أقول : أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه ، وقوله « من بلغت سن الحيض » تفسير للحائض لئلا يظن أنها من قام بها الحيض اذ لا صلاة عليها حينئذ ، لأن لفظ حائض يطلق على من همى في حال سيلان دمها كحائضة كما في كتب اللغة ، ومن قال لا يطلق عليها في ذلك الحال إلا حائضة فقط فليس بصحيح ، والخيار بكسر الخاء المعجمة النصف وكل ما يستر شيئاً فهو خماره كما في القاموس

(٢) قوله « والمقصود بهذا الحديث » أقول : الذى قصده الشارع إخبار الأمة بهذا الحكم ، وهو أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . وقول الشارح « والمقصود - أى مقصود مؤلف العمدة - الاستدلال الخ كحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعاً « لا يقبل الله صلاة بغير طهور » وهو عند أبي داود وغيره من غير رواية ابن عمر ، وشرطية الوضوء للحدث في صحة الصلاة معلومة من ضرورة الدين

(٣) قوله « كالعبد إذا أبق » أقول : أخرجه مسلم من حديث جرير مرفوعاً « اذا أبق العبد لم تقبل له صلاة »

(٤) قوله « وكما ورد فيمن أتى عرافاً » أقول : أخرجه مسلم وأحمد عن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل

شارب الخمر^(١)

فإذا أريد تقرير الدليل على انتفاء الصحة من انتفاء القبول فلا بد من تفسير معنى القبول ، وقد فسر^(٢) بأنه ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء . يقال : قبل فلان عند فلان : إذا ترتب على عنده الغرض المطلوب منه ، وهو نحو الجنابة والذنب

فإذا ثبت ذلك فيقال مثلاً في هذا المكان : الغرض المطلوب من الصلاة وقوعها مجزئة بمطابقتها للأمر^(٣) . فإذا حصل هذا الغرض^(٤) ثبت القبول ، على ما ذكر

له صلاة ، والعراف - بالعين المهملة مفتوحة والراء مشددة ثم فله بينهما ألف - من ينحى المعرفة بالمغنيات

(١) قوله « وفي شارب الخمر ، أقول : أخرجه الطبراني في الكبير عن السائب ابن يزيد مرفوعاً بلفظ « من شرب مسكراً لم يقبل الله له صلاة أربعين يوماً ، فهذه الأحاديث قد نفت القبول عن صلاة من ذكر ، مع أنها صحيحة بالإجماع ، ولذا لم يؤمروا باعادتها ، فالقول بأن نفي القبول في حديث الباب نفي للصحة يخالف لهذه الأحاديث ، وحمل لفظ واحد على معنى في محل وعلى معنى آخر في غيره من دون دليل تحكم ، فلا بد من القول بأنه لا صحة في الكل ، أو أنها تصح في الكل ، أو إقامة دليل على الفرق

(٢) قوله « وقد فسر ، أقول : نقل هذا التفسير أيضاً المناوى في مهمات التعاريف

(٣) قوله « بمطابقتها للأمر ، أقول : أي أمر الشارع ، والظرف متعلق بمجزئة والباء سببية ليلاقى ما يأتي من تفسير الإجزاء بأنه مطابقة الأمر . وفي مقاليد العلوم أن الإجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء . انتهى

(٤) قوله « هذا الغرض ، أقول : وهو وقوعها مجزئة ، وهو معنى الصحة ، فإنها فسرت بترتب الآثار ، والآثر موافقة الأمر وسقوط القضاء على الخلاف ، فالإجزاء

من التفسير . وإذا ثبت القبول على هذا التفسير ثبتت الصحة ، وإذا اتى القبول على هذا التفسير انتفت الصحة

وربما قيل من جهة بعض المتأخرين^(١) : إن «القبول» كون العبادة بحيث يترتب الثواب والدرجات عليها . و «الإجزاء» كونها مطابقة للأمر . والمعنيان إذا تباينا ، وكان أحدهما أخص من الآخر ، لم يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . و «القبول» على هذا التفسير أخص من الصحة ، فإن كل مقبول صحيح ، وليس كل صحيح مقبولا . وهذا إن نفع في تلك الأحاديث — التي نفي عنها القبول مع بقاء الصحة —

يلاقيها ، ولذا لم يذكر تعريفها الشارح المحقق^(٢) ، قال الحافظ ابن حجر في الفتح : المراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء ، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة ، ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرة عبر عنه بالإجزاء مجازاً . انتهى . فالمراد بلا تقبل لا تجزئ ، ففرفت أن الصحة والإجزاء مترادفان ، وحصول الإجزاء يتوقف على الإتيان بها مطابقة للأمر ، فالآتي بالصلاة بالوضوء مثلا قد أوقفها مطابقة لما أمر به من الوضوء عند القيام إليها ، فالغرض المطلوب من الصلاة وقوعها مجزئة ، ومن العذر نحو الذنب ، فالشيء الأول هو الصلاة مثلا ، والشيء الثاني هو الصلاة أيضا يقال قبل الله الصلاة إذا رتب عليها الإجزاء ، وقيل فلان عند فلانا إذا رتب عليه نحو الذنب ، فقله «على الشيء» ، يتعلق بترتب ، و «من الشيء» بالمطلوب ، فالشيء المتعلق بالمطلوب هو المفعول ، والشيء المتعلق بالترتب هو القبول وهو شيء واحد في المصدقة^(٣) يختلف بالاعتبار

(١) قوله «ربما قيل من جهة بعض المتأخرين» أقول : لعله الذي حرك البحث الماضي أو بعضهم مؤيداً لذلك البحث بأن القبول أخص من الصحة ، الزيادة فيه قرب الثواب والدرجات فعليه القبول كون العبادة مجزئة يترتب عليها ما ذكر فإذا نفي القبول لم تنتف الصحة إذ لا يلزم نفي الأعم من نفي الأخص ، فصلاة الآبق والشارب والآتي عرافا صحيحة غير مقبولة

(١) يعني ابن دقيق العيد (٢) كذا . ولعله في المصدق

فإنه يهر^(١) في الاستدلال بنفي القبول على نفي الصحة ، كما حكينا عن المتقدمين اللهم إلا أن يقال^(٢) : دل الدليل على كون القبول من لوازم الصحة . فإذا انتفى

(١) قوله « فإنه يضر » أقول : الاضرار مراد الباحث من المتأخرين فإنه يقول لا يتم الاستدلال بنفي القبول عن صلاة المحدث على نفي صحة صلاته بل يتطلب دليلاً آخر غيره للدعي ، إلا أنه يشكل لأنه أيضاً لا يصح حمله على نفي القبول الذي هو الأخص ، إذ لا طائل تحت الاخبار بأنه لا إثابة على صلاة ليس لها صحة إذ هو كالسواء فوقنا ، بخلاف نفي القبول عن صلاة الآبق فقد تم حمله على معنى صحيح

(٢) قوله « اللهم إلا أن يقال الخ » أقول : هذا مبني على تسليم أخضية القبول من طرق المتقدمين ، وأستبعده كما أشعرت به العبارة ، لأن الدليل الذي دل على لزوم الصحة للقبول لم يذكر بل الأصل عدم ملازمة الأعم للأخص والا لما كان كذلك ، إلا أنه لا يخفى أن دليل هذه الدعوى ما يأتي من قضاء القواعد الشرعية أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب ، وهو دليل ناهض لا تستبعد تلك الدعوى بعد ربطها به ، إلا أن الشارح المحقق كأنه لم يجد هذا الدليل للمتقدمين بل استخرجه بشريف ذهنه فأجراه على ما يرد على المتأخرين . ولا شك أن الله في كتابه رتب على الأعمال الصالحة الإثابة ودخول الجنات ورفع الدرجات ورتب عليها رضاه ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ﴾ جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبداً ، رضى الله عنهم ورضوا عنه ﴿ والآيات لا تنحصر في هذا ، والآحاد في معناها ، وهي قواعد الشريعة ، فالشارع لم يرسل إلينا إلا ليعرفنا بما يستحق الثواب وينجو به من العقاب ، ولم يزدنا في التعريف على الأمور التي توجب صحة العبادات ، ولو كان للقبول أمر آخر لا يلزم الصحة ترتب عليه الإثابة لعرفنا به ، إذ هو من تمام ما بعث به ، وبه تحصل لك صحة التلازم إن قلت ترد صلاة الآبق فقد صرح الشارع بعدم قبولها مع صحتها ، قلت هذه خصها الشارع بفك التلازم إذ هو شرعي لا عقلي ، وليس لنا أن نقيس عليه غيره ، على أن =

= دعوى صحتها تقتصر الى دليل ، لا يقال لا دليل ذلك الاجماع^(١) لما عرف في
الاصول من إحالته عند الفحول . والحاصل إنه تعارض المانع والمقتضى ، فان صحة
الصلاة لاستكمال شرائطها مقتضى لقبولها ، ولكن إباق فاعلها مثلاً مانع عن قبولها
والحكم للمانع عن قبولها لا سيما على القول بأنه جزء من المقتضى ، ان قلت قد ثبت
أنه صلى الله عليه وآله وسلم حدث جماعة على الشرب ولم يأمرهم بقضاء الصلاة والمقام
مقام البيان ، ما ذلك الا أنها مسقطه للقضاء ، قلت : لك أن تقول إن المحدودين
لا نعلم أنهم صلوا صلاة واحدة بعد الشرب قبل التوبة بل ثبتت توبتهم ، وعدم القبول
إنما هو في حق من لم تثبت له توبة ، لما تقرر من أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ،
فقول الشارح إنها تحتاج تلك الأحاديث الى تأويل كأن يراد لا يقبلها الله قبول الكاملة
ولا فإنه يثيب عليها فاعلها^(٢) ، أو تخريج جواب بنحو ما أسلفناه ان قلت هذا
التيلازم الذي قضت به القواعد يردده قوله تعالى ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ إذ
مضمومه أن أعمال غير المنفى وان صحت فلا قبول لها لتعليقه القبول بالتقوى
لا بالصحة ، وفي كلام السلف كثير : لأن تقبل لى صلاة واحدة خير من كذا ، مع
تحريم بفعل شرائط الصحة . قلت : أما الآية فنقل ابن تيمية عن المعتزلة والخوارج
أن الله لا يقبل حسنة إلا من اتقاه مطلقاً ولم يأت كبيرة ، وعند أهل السنة والجماعة
يتقبل الله ممن اتقى الشرك ، لجعلوا أهل الكبائر داخلين في اسم المتقين ، فعندهم يتقبل
الله العمل بمن اتقاه فيه فعل خالصاً موافقاً لأمر الله ، فمن اتقاه في عمل تقبل الله منه
وان كان عاصياً في غيره ، ومن لم يتقه فيه وان كان مطيعاً انتهى ، فرجع الى المتقى من
هو ؟ فان ظهر أنه المؤمن — والمعتزلى يخرج فاعل الكبيرة عن كونه مؤمناً ، والحق
دخوله كما بين في غير هذا — قلت : إلا أنه لا يخفى أن الآية تدل للمعتزلة ، إذ من
المعلوم أن ابن آدم الذى لم يتقبل قربانه لم يكن مشركاً ، إذ لا يعرف في أولاد آدم
لصلبه مشرك اذ لا يقرب إلا وهو موحد ، فعلم أنه لم يتقبل قربانه إلا لكبائر آخر =

(١) أى لا يقال لا يصح الاجماع دليلاً لذلك

(٢) أى دون إثابة الكاملة ، كما هو مذهب أهل السنة

معدونوب كان عليها ، ولا تكون إلا كباثر لاتفاق الفريقين أن فاعل الصغائر متقى ، فالآية دليل للمعزلة ، إلا أن منهم مشكل جداً لأنه إذا كان لا يتقبل لمرتكب كبيرة طاعة وقد ثبت قرآناً وسنة وزن الأعمال وإن منهم من تنقل أوزان حسناته ومنهم من تخفف ، وثبت قوله تعالى ﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴾ وثبت أنه يقتصر للظالم من المظلوم فتؤخذ حسناته ، وكل هذه الأدلة قاضية بأن لمرتكب الكبائر الهالك بلا توبة أعمال صالحة تقبل ويخفف بها من عذابه ، وإذا عرفت هذا فالآية هنا مشكلة . وأما ما في كلام السلف فلأن كل تقى يظن أنه لم يأت بكل ما أمر به في صلاته وغيرها لمعرفته بعظمته حق الله وأنه يقوم مناجياً له فلا يدرى أقام بواجب الخضوع والخشوع وسائر الواجبات القلبية أم لا ، فهم الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه الترمذى من حديث عائشة أنها قالت : قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ، أم الذين يشربون الخمر ويسرقون ؟ قال : لا يابنت الصديق ، ولكنهم الذين يصومون ويتصدقون ويخافون أن لا يقبل منهم ، وقال ابن العربي : القبول في السنة السلف الرضا ، يقال قبلت الشيء رضيته وأردته والتزمت العوض عنه ، فقبول الله العمل هو رضاه به وثوابه عليه ، وكذا فسر صاحب المشارق والنهاية القبول بالمحبة والرضى . والذي ينبغي أن يقال في اختلاف الأحاديث التي ذكرها وكونها مستوية في نفى القبول فانتفت الصحة معه في بعضها دون بعض أنه لا يلزم من نفى القبول نفى الصحة ، لكننا ننظر في المواضع التي نفى فيها القبول : فإن كان ذلك العمل قد اقترفت به معصية علمنا أن عدم قبوله إنما هو لوجود تلك المعصية ، فمن هذا الوجه كان ذلك العمل غير مرضى ، لكنه صحيح في نفسه لاجتماع الشروط والأركان فيه ، وذلك كصلاة الأبق ومن ذكر معه ، فهو لاء إنما لم تقبل صلاتهم للمعصية التي ارتكبوها مع صحة صلاتهم ، وإن لم يقترن بذلك العمل معصية فعدم قبولها إنما هو لفقد شرط من شروطه ، فهو غير صحيح لأن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، وهذا كصلاة المحدث فعدم قبولها إنما هو لأن ضد الحدث الذي هو الطهارة شرط في صحة الصلاة . انتهى . وهو وجه للفرق مبنى على تقرير الفرق وأنه لا نزاع فيه ، وإنما =

انفتت ، فيصح الاستدلال بنفى القبول على نفي الصحة حيثئذ . وبحسب ما في تلك الأحاديث - التي أتى فيها نفي القبول مع بقاء الصحة - إلى تأويل ، أو تجميع جواب على أنه يرد على من فسر القبول ، بكون العبادة مثاباً عليها ، أو مرضية ، أو ما أشبه ذلك - إذا كان مقصوده بذلك أن لا يلزم من نفي القبول نفي الصحة - أن يقال : القواعد الشرعية تقتضي أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب والدرجات والإجزاء . والظواهر في ذلك لا تنحصر

الوجه الثاني في تفسير معنى الحديث ، : فقد يطلق ^(١) بإزاء معان ثلاثة

أحدها : الخارج المخصوص الذي يذكره الفقهاء في باب نواقض الوضوء ، ويقولون : الأحداث كذا وكذا

الثاني : نفس خروج ذلك الخارج

الثالث : المنع ^(٢) المرتب على ذلك الخروج . وهذا المعنى يصح قولنا : رفضت

= يبحث عن وجهه ، وإلا فلو قيل : لإعلام الشارع بأن صلاة الأبق مثلاً لا تقبل كإعلامه بأن صلاة المحدث لا تقبل ، فالتفرقة تحتاج إلى دليل قاهر ، وإلا فالظاهر أن الكل شرط في صحة الصلاة ، وقد عرفت ما أسلفناه فيه قريباً . ثم إن كلامه لا يلائم مذهب أهل السنة وهو أن المعصية لا تمنع من القبول ، إنما يلائم كلام المعتزلة كما سمعته من قتل ابن تيمية عن الفريقين ، ومثل كلام ابن العربي نقل النووي في شرح ابن الصلاح قال : وعدم قبول صلاة الأبق للمعصية ، وأما صحتها فوجود شرائطها وأركانها المستلزمة لصحتها . واستحسنه النووي ، ولكن في الجميع ما عرفت من عدم ملائمته مذهب القائلين به

(١) قوله : معنى الحديث قد يطلق ، أقول كأنه في عرف الفقهاء ، ولذا قال يطلق

ولم يقيده بنفي اللغة ، وليست معاني لغوية

(٢) قوله : الثالث المنع ، أقول : حذف متعلقه ليعلم كل ما يعتبر فيه الطهارة ،

فالمراد بالمنع عن كل قرينة تكون الطهارة شرطاً في صحتها ، فيدخل الطواف بالبيت

الحديث ، و «خريف رفع الحديث» ، فإن كل واحد من الخارج والخروج قد وقع . وما وقع يستحيل رفعه ، بمعنى أن لا يكون واقعاً . وأما المنع المرتب على الخروج فإن الشارع حكم به^(١) ، ومدّ غايته إلى استعمال المكلف^(٢) الطهور^(٣) ، فباستعماله^(٤) يرتفع المنع . فيصح قولنا : رفعت الحديث ، و «ارتفع الحديث» ، أى ارتفع المنع الذى كان معدوداً إلى استعمال المطهر

وبهذا التحقيق يقوى قول من يرى أن التيمم يرفع الحديث . لأننا لما بينا أن

وغيره . وسيصرح الشارح بالمتعلق فى قوله « من الأمور المخصوصة » ،

(١) قوله « حكم به » ، أقول : أى بالمنع ، ولكنه حكم به ومدّ غايته بخلاف الأولين فإنه وإن حكم بهما أى جعل لهما حكماً فإنه لم يجعل لرفعهما غاية اذ لا رفع لهما ، فهذا التركيب من باب أعجبنى زيد وكرمه ، فإن إبانة الفرق بين هذا والأولين إنما هو بجعل الغاية أى غاية كونه مانعاً

(٢) قوله « المكلف » ، أقول إشارة لى أن أحكم فى الحديث ليس مراداً به من خوطب فلا يشمل النيب والنساء ، بل المراد به المكلف ، وهو مجاز من باب إطلاق الخاص وإرادة العام ، أو هو حد لحاصل المراد بالخاق غير المخاطبين بطريق القياس ، تحتمل عبارته الأمرين

(٣) قوله « الطهور » ، أقول : هو بفتح الطاء اسم الماء ، وبالضم الفعل ، والأول أوفق بلفظ الاستعمال ، والثانى أوفق بمحل لفظ الحديث حيث قال يتوضأ فإن المراد به الفعل

(٤) قوله « فباستعماله » ، أقول : أى المكلف أو الماء يرتفع المنع المرتب على الخروج ، والمراد بارتفاعه أن لا يكون واقعاً إذ هو المعنى الذى حكم باستحاله فى الأولين ، وظاهره أنه لا يستحيل فى الثالث وهو كذلك ، فإن ارتفاع المنع بمعنى عدم وقوعه بعد استعمال الطهور واضح

المرتفع هو المنع من الأمور المخصوصة^(١) ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، فالتيمم يرفع الحدث^(٢) . غاية ما في الباب أن رفعه للحدث مخصوص بوقت ما ، أو بحالة ما ،

(١) قوله « من الأمور المخصوصة » أقول : أى التى خصها الشارع باشتراط الطهارة ، وبه يعلم أن ذكر الوضوء في الحديث إنما هو لكونه الأصل ، والا فالحكم عام للتيمم للاشتراك في العلة وهى رفع المانع

(٢) قوله « فالتيمم يرفع الحدث » أقول : اختلف في ذلك بعد الاتفاق على أنه مبيح لما قصد به مما شرع له كما يفيد قول الشارح ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، إنما هل يبقى عليه حكم الحدث ، وهل يجب إمساس بدنه الماء إذا زال موجب التيمم ؟ وقد استدل من قال لا يرفع التيمم بقصة عمرو بن العاص وقد أصابته جنابة - وهو أمير الجيش في غزوة ذات السلاسل - تخاف البرد فتيمم وصلى بأصحابه من دون اغتسال ، فلما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب ، فسماه صلى الله عليه وآله وسلم جنباً حال صلاته . وأجاب منازعهم بأجوبة ذكرها ابن القيم في المهدى ، الأول أنه شكاه أصحابه أنه صلى بهم جنباً ، فاستفهمه عما قالوه ، فاخبره بعنده ، فقال : سمعت الله يقول ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم . إن الله كان بكم رحيماً ﴾ فأقره صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . انتهى . وأقول : مراد المجيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما حكى في استفهامه ما قاله أصحابه ، ولم يسمه صلى الله عليه وآله وسلم جنباً ، فلا حجة فيه . إلا أنه لا يخفى أنه قد قرر صلى الله عليه وآله وسلم كلام أصحابه حين شكوا أنه صلى بهم جنباً ، ولو كان قد ارتفع حدثه بالتيمم لقال لهم صلى الله عليه وآله وسلم إنه ليس يجنب فإنه قد تيمم ، فلا استدلال بتقريرهم على تسميته لا باطلاقه عند الاستفهام لذلك اللفظ ، وذلك ترجيح غير هذه الرواية عليها وأنه لم يصل بهم إلا متوضئاً . ثم قال^(٣) : الثانى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يستعلم فقه عمرو في الاغتسال فقال « صليت بأصحابك وأنت جنب ،

وهي عدم الماء . وليس ذلك بدع^(١) ، فإن الأحكام قد تختلف باختلاف محالها وقد كان الوضوء في صدر الإسلام واجباً لكل صلاة على ما حكوه . ولا شك

فلما أخبره أنه تيمم للحاجة علم فقهه فلم ينكر عليه . قلت : ولا يخفى أنه يلزم أنه صلى الله عليه وآله وسلم تمتعته بالسؤال عن ذلك ، وقد نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن الاغاليط ، إذ كان يكفيه في معرفة فقه عمرو أن يقول له : لم فعلت ذلك ؟ وقوله : غاية ما في الباب - أي باب التفرقة بينه وبين الوضوء - أن رفع التيمم له حالة معينة هي حالة عدم الماء ، فقوله بخصوص أي عن أحكام الوضوء ، وفيه ما يدل أنه كالوضوء في كل حكم إلا في خصوصية إطلاق رفعه الحدث ، فإنه يخالفه ، وهـ أو ، في قوله : في وقت ما أو حالة ما ، للتويع ، فإن العذر عن استعمال الماء نوعان : أحدهما عدم الماء ، والآخر تعذر استعمال المكلف له . واعلم أن تعيينه لذلك بحالة عدم الماء ناظر إلى القول بأن قيد (لم تجدوا ماء) في الآية عائد إلى ما سبق ذكره فيها من حالتى المرض والسفر وأنه لا يجوز التيمم فيهما إلا عند عدم الماء ، وهذا يروى القول به عن عطاء والحسن ، وهو وإن كان ظاهر السياق إلا أنه استبعد من أنه لو أريد لما كان لذكر المرض فائدة ، لأنه يعلم أنه إذا جاز للصحيح عند عدم الماء فبالأولى جوازه للمريض ، فيكون ذكره حشواً يسان عنه كلام الله عز وجل لأنه عادم ، بل كان مقتضى إيجاز القرآن أن يقال : فإن لم تجدوا ماء من دون ذكر حالتى المرض والسفر ، لأن المبيح إنما هو عدم الوجدان ، وفي الآية كلام كثير للنظر ، وليس المراد هنا إلا الإشارة إلى ما تقتضيه عبارة الشارح المحقق ، ولك أن تحمل قوله عدم الماء إلى أنها كناية عن إباحة استعمال التراب فلا تكون إشارة إلى ما أسلفناه بل يعم

(١) قوله : وليس ذلك بدع ، أقول : أي خصوصية رفع التراب للحدث بحالة عدم الماء ليس بدع في هذا الحكم فيستكر^(٢) بل الأحكام قد ثبت لها مثل هذه

(١) يميل الشيخ رحمه الله إلى أن التراب رافع للحدث ، وهو من ذهب كثير من العلماء . غير أن الصحيح أنه مبيح لا رافع ، لقوله ﷺ : فإذا وجدت الماء فأمسه بشرتك .

أنه كان رافعاً الحدث في وقت مخصوص ، وهو وقت الصلاة . ولم يلزم من انتهاء
بإتياه وقت الصلاة في ذلك الزمن أن لا يكون رافعاً للحدث . ثم نسخ ذلك الحكم
عند الأكثرين . ونقل عن بعضهم أنه مستمر . ولا شك أنه لا يقول إن الوضوء
لا يرفع الحدث

نعم هنا معنى رابع ، يدعيه كثير من الفقهاء ، وهو أن الحدث وصف حكمي
مقدر قيامه بالأعضاء على مقتضى الأوصاف الحسية . وينزلون ذلك الحكم منزلة
الحسي في قيامه بالأعضاء . فما نقول فيه : إنه يرفع الحدث - كالوضوء والغسل - يزيل
ذلك الأمر الحكمي ، فيزول المنع المرتب على ذلك الأمر المقدر الحكمي . وما نقول
بأنه لا يرفع الحدث ، فذلك المعنى المقدر القائم بالأعضاء حكماً باق لم يزل . والمنع
المرتب عليه زائل . فهذا الاعتبار نقول : إن التيمم لا يرفع الحدث ، بمعنى أنه لم
يزل ذلك الوصف الحكمي المقدر ، وإن كان المنع زائلاً

، حاصل هذا : أنهم أبدوا للحدث معنى رابعاً ، غير ما ذكرناه من الثلاثة
المعاني ، وجعلوه مقدراً قائماً بالأعضاء حكماً ، كالأوصاف الحسية . وهم مطالبون
بدليل شرعي يدل على إثبات هذا المعنى الرابع ، الذي ادعوه مقدراً قائماً بالأعضاء ،
فإنه منى بالحقيقة ، والأصل موافقة الشرع لها ^(١) ، ويبعد أن يأتوا بدليل على ذلك

الخصوصية باختلافها باختلاف محلاتها ، فإن الوضوء كان في صدر الإسلام
لا يرفع الحدث إلا في حالة مخصوصة وهي وقت الصلاة ، فقد ساوى التيمم في هذا ،
مع أنه كان رافعاً للحدث اتفاقاً ، فيرفع التيمم الحدث أيضاً لعدم الفارق . وقوله
« على ما حكوه » ، قال شارح مسلم : إنه قال ذلك جماعة من السلف ، واستدل له بما
رواه أحمد وأبو داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً
كان أو غير طاهر ، فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا عن حدث

(١) قوله « والأصل موافقة الشرع لها » أقول : أي القاعدة المعروفة في موارد
الشرع أنه يأتي موافقاً للحقيقة ، لا مخالفاً لها بالأمر الحكيم كما زعم من يدعي ذلك ،

وأقرب ما يذكر فيه : أن الماء المستعمل قد انتقل إليه للملح ، كما يقال ، والمسألة متنازع فيها ^(١) . فقد قال جماعة بطهورية الماء المستعمل . ولو قيل بعدم طهوريته ^(٢) أو بنجاسته لم يلزم منه انتقال مانع إليه . فلا يتم الدليل . والله أعلم

بـ الوجه الثالث : في استعمل الفقهاء والحدث عامة ^(٣) ، فهذا الاحتجاج إنما يثبت للاستعمل لا انتقال الأمر الحكمي المنزل منزلة الحسنى إليه فلم يقف على رفع الحدث ثانيا

(١) قوله : والمسألة متنازع فيها ، أقول : هذا جواب عن الاستدلال بعدم رفع الماء المستعمل للحدث بأن هذا الدليل غير متفق عليه فقد لا يسلبه الخصم ، فانه قد ذهب جماعة الى طهورية الماء المستعمل أى كونه مطهراً رافعا للحدث . وفيه قول ثان أنه طاهر غير مطهر ، فمن قال إنه يرفع الحدث قال : لأنه لم يأت مانع رافع له بدليل ، فالأصل بقاؤه على الطهورية الثابتة له خلقة بنص (وانزلنا من السماء ماء طهوراً) والمستعمل لم ينتقل عن هذا الوصف ، وعلى مدعى انتقاله عنه الدليل . والقائلون بأنه طاهر مطهر البصرى والزهرى والنخعي وداود ومالك ، والحق معهم يظهر لمن راجع الأدلة . والقائلون بأنه نجس الحنفية ، وقالت الشافعية طاهر غير مطهر ، وهو مذهب الزيدية . وقد جود الشارح الكلام في ذلك

(٢) قوله : بعدم طهوريته ، أقول : لو سلم عدم كونه مطهراً رافعا للحدث مع كونه طاهراً كما تقول طائفة من المانعين ، أو قيل بنجاسته كما هو قول آخرين منهم ، لما لزم أن ذلك لا انتقال مانع إليه ، اذ لا دليل على تعيينه ، بل يجوز أن يكون حكماً تعديلاً لا تعرف علته ، أو أنها الاستقذار ، أو غير ذلك مما لا دليل ، فلا دليل

(٣) قوله : استعمل الفقهاء الحدث عامة . أقول : يريد والأصل أنه استعمال

الحديث عليه - أعنى قوله « إذا أحدث » - جمع أنواع النواقض على مقتضى هذا الاستعمال ، لكن أبو هريرة راويه قد فسر الحديث في بعض الأحاديث - لما سئل عنه - بأخص من هذا الاصطلاح ، وهو الريح ، إما بصوت أو بغير صوت ، ف قيل له : « يا أبا هريرة ، ما الحديث ؟ فقال : فساء أو ضراط ، ولعله قامت له قرأتان حالية اقتضت هذا التخصيص

الوجه الرابع : استدلل بهذا الحديث على أن الوضوء لا يجب لكل صلاة (١)

لغوى لم يتجدد به عرف ، والراوى لغوى وأعرف بتفسير ما رواه ، ولم يطلقه إلا خاصا كما في صحيح البخارى في كتاب الطهارة أنه قال رجل من حضرموت : ما الحديث يا أبا هريرة ؟ قال : فساء أو ضراط ، فلا بد من الجمع بين الإطلاقين ، فجمع الشارح بينهما بأن أبا هريرة خص في تفسير الحديث الريح بصوت أو بغيره لقرينة قامت له أن ذلك المراد من الحديث ، لأن العموم هو الأصل فيما كان في حيز أداة الشرط فلا يخرج عنه إلا بدليل ، وقال ابن بطال في شرح البخارى : إنما اقتصر أبو هريرة على بعض الأحداث لأنه أجاب به سائلا سأله عن المصلى يحدث في صلاته ، فخرج جوابه على ما يسبق المصلى من الأحداث في صلاته ، لأن البول والغائط والملامسه غير معهودة في الصلاة . انتهى . قلت : إذا ثبت ذلك فهو ما ترجاه الشارح المحقق من القرينة ، وإلا فيحتمل أن أبا هريرة أراد مجرد التمثيل لا حصر الأحداث كلها . وفي فتح البارى : إنما خصهما تنبيها بالأخف على الأغلب ، ولأنهما قد يقعان في الصلاة أكثر من غيرهما

(١) قوله « لا يجب لكل صلاة » أقول : كما ذهب إليه جماعة مستدلين بقوله ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾ فإنه علق إيجاب غسل أعضاء الوضوء بالقيام ، قال القاضى عياض : إنه ذهب إلى فريضة الوضوء لكل صلاة قوم للآية ، وذهب آخرون إلى أنه قد كان ذلك ثم نسخ . وعلى هذا أجمع أهل الفتوى ولم يبق عندهم فيه خلاف ، ومعنى الآية عندهم : إذا قمتم محدثين

وجه الاستدلال به أنه يقول نفي القبول امتدأ إلى غاية الوضوء ^(١) . وما بعد الغاية مخالف لما قبلها . فيقتضى ذلك قبول الصلاة بعد الوضوء مطلقا . وتدخل تحته الصلاة الثانية قبل الوضوء لها ثانيا

*

٣ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمرو بن العاص ^(٢) وأبي هريرة

(١) قوله : نفي القبول امتدأ إلى غاية الوضوء ، أقول : هي إضافة يائنه ، والوضوء هنا بضم فائه وقتحها ^(٣) ويقدر مضاف أى استعمال ونحوه ، والذي بعد الغاية هو القبول ، وهو مخالف لما قبلها بأن يكون القبول ثابتا مطلقا من غير قيد فتدخل الصلاة الثانية ، وهذا الاستدلال يتم عند غير نفاة المفاهيم

(٢) الحديث الثالث . أقول : لم يذكر الشارح شيئا من حال عبد الله بن عمرو وعائشة رضي الله عنهما . وأما أبو هريرة فقد تقدم ذكره لبعض أحواله ، مع تعرضه في الحديثين الأولين لحال روايتهما ، فلنشر الى شيء من حالهما . فعبد الله هو ابن عمرو ابن العاص القرشي ، أسلم قبل أبيه ، وكان أبوه أكبر منه بثلاث عشرة سنة ^(٤) وكان عابدا عالما حافظا ، قرأ الكتب ، واستأذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أن يكتب حديثه فأذن له . واختلف في وفاته وعمل وفاته على أقوال ذكرها ابن الأثير في رابع الجامع . روى عنه مسروق وسعيد بن المسيب وخلق سواهما . وأما عائشة فقالت الزركشي إنها بالهمزة ويقرأها عوام المحدثين بالياء وهو ملحون . انتهى . قلت : هي اسم فاعل من عاش ، مثل قاتل وبائع ، والكل بالهمز . وقد وقع هذا الهمز للحريري في الرسالة الزهراء من المقامات . هذا وعائشة أم المؤمنين . وتكنى بأُم عبد الله ابن اختها أسماء . كناهها بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بنت أبي بكر ، تزوجها صلى الله عليه وآله وسلم بمكة في شوال سنة عشر من النبوة قبل الهجرة بثلاث سنين ،

(١) أى وضوء بضم الواو ، ووضوء بفتحها . ويطلق الاول على الماء ويطلق الثاني على الفعل

(٢) عبد الله بن عمرو أصغر من أبيه بأحدى عشرة سنة

وعائشة رضي الله عنهم قالوا : قال رسول الله ﷺ « وَيْلٌ » للأعقاب من
عنه صلى الله عليه وآله وسلم عارفة بأيام العرب وأشعارها . وروى عنها جماعة من
الصحابة والتابعين . ماتت بالمدينة سنة سبع - وقيل سنة ثمان - وخمسين لسبع عشرة
خلت من رمضان ، ودفنت ليلاً بالقيع ، وصلى عليها أبو هريرة رضي الله عنه في
أيام معاوية

(١) قوله « ويل » أقول : هو مصدر في الأصل بمعنى هلاك ، لا فصل له من
لفظه ، مرفوع على الابتداء ، وفي القاموس : واد في جهنم أو بر فيها أو باب من
أبوابها ، فلا يرد هنا أنه كيف ابتدأ به وهو نكرة ، ويجب عنه بأنه من باب سلام
عليكم ، نعم يصح إن أريد هلاك للأعقاب فيكون من باب : قرب لافواه الوشاة
وجندل ، فيكون دعاء . ثم يحتمل على تقدير أنه أريد به هلاك للأعقاب الإخبار أنه
قد أعد الله ذلك لمن ذكر ، وعلى كل تقدير فهو يدل على وجوب إحساس الأعقاب
للإثم ، فإن العقوبة من لوازم الوجوب ، وليس الإيجاب مقصوراً على صيغة الطلب ،
وان كان قد علم الإيجاب لما ذكر من آية الوضوء ، فن هنا قال الشارح المحقق « فيه
دليل على وجوب تعميم الأعضاء » وإنما قال « تعميم » لأنه ورد في ترك بعض العضو ،
والآية قد دلت على وجوب تعميم التعميم لما قيدت بالكعبين ، فلا يقال يجوز أنه
أريد فيها بأرجلكم بعض القدم كما أريد بذلك من قوله تعالى (فاقطعوا أيديهما) إلا
أنه قد يقال : غاية ما في الآية أنه يجب إنهاء الغسل إلى الكعبين ، وغاية ما في الحديث
وجوب إحساس الأعقاب ، وذلك يتم مع عدم تعميم أجزاء القدم ، فن أين أفيد
لإيجاب التعميم لأجزاء القدم ؟ ويجب عن هذه المناقشة بأنه يعلم من الوعيد على
الأعقاب أنه لم يرد لخصوصية الغيب ، فانه وسائر أجزاء القدم سواء في شمول الآية

لها ، فلما ترك عن إمساس الماء ورد الوعيد عليه ، فدل أن غيره من أجزاء القدم مثله للاستواء في الوجوب وعدم المخصص ، واليه أشار الشارح المحقق بقوله « وسبب التخصيص ، أى للأعقاب بالذكر ، أو بأنه دل الوعيد بتركهم الأعقاب أنهم قد علموا وجوب التعميم من الآية أو من أحاديث تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء ، وأنهم تركوه عالمين بوجوبه وإلا لما توعد ، وإذ لا وعيد إلا على من علم الوجوب

(١) قوله « تعميم الأعضاء بالمطهر ، أقول : أعضاء الوضوء ستة ، والحديث ورد في الأعقاب فدل على وجوب تعميم القدمين كما قرناه آفا . وأما سائر الأعضاء فدلالته على وجوب التعميم فيها إنما هو بالقياس لعدم الفارق ، كأنه أشار إلى ذلك بقوله « ونصه إنما هو في الأعقاب ، انتهى . إلا أن لك أن تقول : قد دلت الآية أو تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب التعميم فيها لما قرناه من أن الوعيد فرع العلم بالوجوب ، ولا يقال الوعيد في الأعقاب ، فالدلالة في الآية على تعميم الأقدام لا سائر الأعضاء ، لأننا نقول : إذا فهم وجوب التعميم منها في الأقدام فقد فهم في غيرها من الأعضاء لاتحاد مورد الخطاب ومحل الفهم ، لأن الباء لما دخلت في المسح وهو الرأس خدشت في الدلالة على التعميم فيه كما عرف ويأتى ، فينص من تعميم الأعضاء . وقوله « بالمطهر ، كان الأحسن بالماء ، لأن التراب لا يعم الأعضاء ولا يعم به ما يجب فيه كما يأتى ، وهو يسمى مطهراً كما يأتى للشارح في حديث الركوع

(٢) قوله « غير مجزئ » ، أقول : في ترجمة البخارى إشارة إلى استدلاله بالحديث على عدم أجزاء المسح ، قال الحافظ : انتزع منه البخارى أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاختصار بهذا الحديث ، ورد عليه ذلك بقريب مما ذكرناه ، فلعل الشارح أشار إلى البخارى بقوله فاستدل به وقوله « غير مجزئ » ، أى غير مسقط لوجوب الوضوء ، لا يقال الوعيد دل على تحريم عدم التعميم فيجوز أن

التخصيص^(١) أنه ورد على سبب ، وهو أنه ﷺ « رأى قوماً وأعقابهم تلوح »
أى تبرق . والالف واللام^(٢) تحتل الهديّة . والمراد : الأعقاب التى رآها كذلك لم

يجزى وبأثم ، لأننا نقول : قد عرفت أن وجوب التعميم أفادته الآية ، فسمى الوضوء
المأمور به هو ما عمت به الأعضاء ، فما لا تعمم فيه لا يكون وضوءاً شرعياً فلا
إجزاء

(١) قوله « وسبب التخصيص » . أقول : هو جواب ما يقال : إذا كان التعميم
واجباً لكل أعضاء الوضوء فلم خص الوعيد بالأعقاب ؟ فقال : لأنها السبب الباعث
عليه . إلا أنه لا يخفى أن هذا السؤال لا يرد إلا بعد معرفة أن لإيجاب التعميم عام ولا
يعرف من نفس هذا الحديث ، فكان الأولى أن يقول : قد دلت الآية وأحاديث
التعميم على وجوب التعميم ، وتخصيص الأعقاب هنا لأنها السبب

(٢) قوله « والالف واللام » . أقول : هى عبارة مستفيضة عند العلماء ، وإن
كانت الالف لا دخل لها فى معنى اللام إنما هى وصلة المنطق به لا غير ، فإن اللام هى
حرف المعنى والالف من حروف المثاني لا دخل لها فى المعانى ، وإن كان الخلاف
شهيراً فى آلة التعريف أهى أل أم اللام فقط ، فالحق ما سمعت ، وتسميتها ألفاً باعتبار
صورتها الخطية وإلا فهى همزة مع أنها تكتب بصورة الواو والياء إذا ضمت أو
كسرت ولا تسمى واو أو وياء . وقوله « للعهد » أى الذكري ، ويقال الخارجى أى
الذى تقدم له ذكر وجود فى الخارج فصار معهوداً بين المتكلم والمخاطب ، وقد يكتبنى
عن تقدم ذكره بعلم المخاطب به كما يقال : دخل الدار أغلق الباب ، ومنه هنا تعريف
الأعقاب وهذا واضح . وأما الاحتمال الآخر فهو أن يراد باللفظ معنى صالح لما أطلق
عليه ولغيره بقرينة المقام ، كأنه قيل : أكل عقب لم يمسه الماء أو الأعقاب لم يمسه الماء
بجعل [ال] للاستغراق أو للعهد الذهبى ، وتدخل هذه الأعقاب التى قد تحقق لها عدم
مس الماء دخولا أولياً ، وهذا المعنى يناسب أخلاقه صلى الله عليه وآله وسلم فى أنه
كان لا يواجه أحداً بما يكرهه ، بل يقول : ما بال قوم يفعلون كذا ؟ إن أراد ذكر

يمسحها الماء . ويحتمل أن لا تختص بتلك الأعقاب التي رآها كذلك . وتكون الأعقاب التي صفتها هذه الصفة ، أى التي لا تعمم بالمطهر . ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق . وقد ورد في بعض الروايات « رآنا ونحن نمسح على أرجلنا . فقال : ويل للأعقاب من النار ، فاستدل به على أن مسح الأرجل غير مجزئ . وهو عندى ليس بجيد . لأنه قد فسر في الرواية الأخرى أن الأعقاب كانت تلوح ، لم يمسحها الماء . ولا شك أن هذا موجب للوعيد بالاتفاق^(١) »

ما يكره بما وقع ، ويصح بعد كون اللام للعموم المطلق الصادق على من مس الماء عقيبه ومن لا ، إلا أنه لا يجوز شرعاً لأنه يكون دعاء من المعصوم على من لا يجوز الدعاء عليه ، أو إخباراً منه عن كون الويل له وليس بصادق ، فلذلك قال الشارح « ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق ،

(١) قوله « بالاتفاق ، أقول : يريد اتفاق الخصمين لا اتفاق الأمة ، لأنه سيأتى له قريباً بأن ثمة من يقول بكفاية التطهير لما دون العقب ، ومراده أنه قد ورد الحديث بألفاظ منها « واعقابنا تلوح لم يمسحها الماء ، » ومنها « ونحن نمسح على أرجلنا ، فالوعيد على ترك الإمساح للأعقاب لأنه اتفاق بين من استدل برواية المسح وبرواية أنها تركت الأعقاب تلوح أن تركه محل الوعيد ، فمن حمله على ذلك فقد عمل بالروایتين لأنه حمل رواية المسح على أن الوعيد فيها مراد به ما فى الرواية الأخرى وهو عدم إمساح الأعقاب الماء جمعاً بين الروایتين ، ومن حمل الوعيد على نفس المسح فقد أخلّ بالرواية الأخرى ، ولذا قال الشارح « وليس فيها ترك بعض العضو ، يعنى وقد ورد الوعيد عليه بلا ريب فكيف أهمل ، ولا يقال تحمل تلك الرواية على الوعيد على المسح والأخرى على الوعيد على ترك الأعقاب ، لآنا نقول : هى رواية واحدة وواقعة واحدة ، ولا من جمع حديثهما على معنى واحد وقد أمكن على أحد اللفظين دون الآخر فیتعين ويكون المراد يراانا نمسح على أرجلنا أى تغسلها تاركين للأعقاب ، أما حمل المسح على الغسل فجاز من باب الاستعارة المصروفة للإشارة الى

والذين استدلووا على أن المسح غير مجزئ إنما اعتبروا لفظ هذه الرواية فقط ،
وقد رُتّبَ فيها الوعيدَ على مسمى المسح . وليس فيها ترك بعض العضو ، والصواب
- إذا جمعت طرق الحديث - أن يستدل ببعضها على بعض ، ويجمع ما يمكن جمعه .
فيه يظهر المراد . والله أعلم

ويستدل بالحديث^(١) على أن «العقب ، محل للتطهير ، فيبطل قول من يكتفى
بالتطهير فيما دون ذلك»^(٢)

خفة الغسل مسارعة لإرهاق الصلاة لهم وهي قرينة المجاز ، وتبينه الرواية الأخرى .
وأما التقييد بتاركين فحمل للطلاق على المقيد . قلت : وهنا ما هو أوضح في رد
الاستدلال بالحديث على عدم إجزاء المسح ، هو أنه لو أريد ذلك لقال ويل للأرجل
لأنها التي رآها تمسح

(١) قوله « ويستدل بالحديث ، أقول : هذا عطف على قوله « فيه دليل ، أى
ويستدل بالحديث على أن العقب محل التطهير الواجب . ووجه الدلالة أنه حين رآها
تلوح ذكر الوعيد وخصها بالويل تنصيحا على ذلك وإلا فالويل لأهلها فهو على حذف
مضاف ، ويحتمل أنه لا حذف ، ونسب الويل إليها لأن تركها سبب ، وأنه خصها
بالعقاب كما عوقب السارق بقطع العضو الذى تناول السرقة وإن كان الألم للبدن جميعا

(٢) قوله « فيبطل قول من يكتفى بالتطهير بما دون ذلك ، أقول : كأنه يشير الى
قول الإمامية وغيرهم من القائلين بالمسح ، فانهم يقولون : لا يجب تعميم القدم بالمسح .
قال العاملى من الإمامية فى شرح الأربعين له ما لفظه : لا يجب استيعاب الرجلين
بالمسح ، بل يكفي المسح من رموس الأصابع الى الكعبين ولو بأصبع واحدة ، وهو
اجماع فقهاء أهل البيت . انتهى . والكعب عندهم - كما نقله العاملى أيضا فى شرحه عن
الفخر الرازى - عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث
يكون مفصل الساق والقدم ، ويجب عندهم استيعاب القدم طولا فقط من رموس
الأصابع الى الكعب . انتهى . ومنه تعرف أنه لا يجب عندهم مسح الأعقاب لأن

٤ - الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « إذا توضأ^(١) أحدكم فليجعل في أنفه ماء ، ثم ليفتنز . ومن استجمر فليوترز . وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في

العقب مؤخر القدم ، ومن لا يجب عنده استيعاب ظهر القدم لا يجب عنده مسح العقب ، وأما من أوجب الغسل فلا أعلم قائلًا منهم يقول إنه لا يجب غسل العقب^(٢) »

(فائدة) قال الزركشى : هذا الحديث من رواية عائشة ، تفرد به مسلم ولم يخرج به البخارى ، به عليه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين . قلت : فليس شرط المصنف كما عرفت . وأما حديث ابن عمرو فأخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذى وابن ماجه وأصحاب المستخرجات . وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم من أربع طرق ، وأخرجه أيضا ابن ماجه . وفى الباب عن جماعة من الصحابة فى بعضها « ويل للأعقاب من النار ، وفى آخر « آموا الوضوء ، ويل للأعقاب من النار ،

(١) قوله « إذا توضأ ، أقول : إذا شرع فى الوضوء أو أخذ فيه . وقوله « لينثر ، هذا اللفظ لأبى داود ، والأصل بوزن ليفتل ولغيرهما بمثلثة مضمومة بعد التون الساكنة . قال الفراء : يقال نثر الرجل وأثر واستثر إذا حرك النثرة وهو طرف الأنف ، أفاده فى الفتح . قوله « وإذا استيقظ ، قال الحافظ فى فتح البارى : هكذا عطفه المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد ، وليس هو كذلك فى الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم فى المستخرج من الموطأ رواية عبد الله بن يوسف شيخ البخارى منفردا ، وكذا أخرج مسلم الحديث الأول من طريق ابن عينة عن أبى الزناد ، والثانى من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبى الزناد . وعلى هذا فكان البخارى يرى جمع الحديثين إذا اتحد سياقهما فى سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد إذا

(١) هذا البحث قد لورده شارح الطحاوية ، وذكر منهج المعتزلة . ثم رد عليهم . وهو بحث قليل جدا فراجع

الإِنَاءِ ثَلَاثًا^(١) . فَإِنْ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ ،

وَفِي لَفْظِ مُسْلِمٍ « فَلَيْسَتْ تَنْشِقُ بِمَنْخَرِهِ مِنَ الْمَاءِ »^(٢) ،

وَفِي لَفْظِ « مَنْ تَوَضَّأَ فَلَيْسَتْ تَنْشِقُ » ،

فِيهِ مَسَائِلُ^(٣) : الْأَوَّلَى . فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ : « فَلْيَجْعَلْ فِي أَنْفِهِ ، وَلَمْ يَقُلْ « مَاءٌ ، وَهُوَ مُبِينٌ فِي غَيْرِهَا ، وَتَرَكَهُ لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ^(٤) »

اشْتَمَلَ عَلَى حَكَمَيْنِ مُسْتَقْلَيْنِ . وَقَوْلُهُ « يَدَيْهِ » الْمُرَادُ بِهِمَا الْكَفَّانِ اتِّفَاقًا دُونَ مَا زَادَ عَلَيْهِمَا ، وَقَوْلُهُ « قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَهُمَا فِي الْإِنَاءِ » هَذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ ، وَلَفْظُ مُسْلِمٍ « فَلَا يَغْسِلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا » وَلَمْ يَنْبَغِ عَلَيْهِ الزَّرْكَشِيُّ ، وَكَأَنَّهُ يَنْبَغِ عَلَى مَا قَاتَ أَحَدُهُمَا لَا مَا اخْتَلَفَ فِيهِ لَفْظُهُمَا مَعَ الْإِتِّفَاقِ عَلَيْهِ مَعْنَى

(١) قَوْلُهُ « ثَلَاثًا » أَقُولُ : قَالَ الزَّرْكَشِيُّ إِنَّهُ لَفْظُ مُسْلِمٍ ، وَلَمْ يَذْكُرِ الْبُخَارِيُّ التَّثْلِيثَ

(٢) قَوْلُهُ « وَفِي لَفْظِ مُسْلِمٍ فَلَيْسَتْ تَنْشِقُ بِمَنْخَرِهِ » أَقُولُ : قَالَ الْحَافِظُ : إِنَّهُ ثَبِتَ فِي مُسْلِمٍ مِنْ رَوَايَةِ سَفْيَانَ^(١) عَنْ أَبِي الزِّنَادِ ، وَثَبِتَ أَيْضًا فِي الْبُخَارِيِّ لِأَبِي ذَرٍّ ، وَسَقَطَ لغيره ، وَكَذَا اخْتَلَفَ رَوَاةُ الْمُوطَأِ فِي إِسْقَاطِهِ وَذَكَرَهُ

(٣) قَوْلُهُ « فِيهِ مَسَائِلُ » أَقُولُ : تَفَنَّنَ بِالتَّعْبِيرِ بِالمَسَائِلِ ، وَفِيهَا سَلَفٌ بِالْوُجُوهِ ، وَهِيَ جَمْعُ مَسْأَلَةٍ اسْمٌ مَكَانٌ سَأَلَ لِأَنَّهُ يَسْأَلُ فِيهَا ، وَيَحْتَمِلُ غَيْرَ ذَلِكَ

(٤) قَوْلُهُ « لِدَلَالَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ » أَقُولُ : وَذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ « إِذَا تَوَضَّأَ » مَعْنَاهُ إِذَا اسْتَعْمَلَ الْمَاءَ أَوْ إِذَا فَعَلَ الْوَضُوءَ وَكِلَاهُمَا يَدُلُّ عَلَى الْمَاءِ وَالْمَفْعُولُ يَحْتَجُّ لِقِيَامِ الْقَرِينَةِ ، وَقَدْ ثَبِتَ لَفْظُ مَا فِي الْبُخَارِيِّ فِي رَوَايَةِ أَبِي ذَرٍّ وَسَقَطَ فِي رَوَايَةِ غَيْرِهِ ، وَكَذَا ثَبِتَ فِي رَوَايَةِ مُسْلِمٍ مِنْ رَوَايَةِ سَفْيَانَ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ كَمَا فِي فَتْحِ الْبَارِي

(١) هُوَ ابْنُ عَيْنَةَ

الثانية : تمسك به من يرى وجوب الاستنشاق ، وهو مذهب أحمد^(١) . ومذهب الشافعي ومالك : عدم الوجوب . وحمل الأمر على الندب ، بدلالة ما جاء في الحديث من قوله ﷺ للأعرابي : «توضأ كما أمرك الله ، فأحاله على الآية . وليس فيها ذكر الاستنشاق

(١) قوله « وهو مذهب أحمد ، أقول : ومذهب أكثر أهل البيت ، وصيغة الأمر تنصره ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم وفعل المسلمين للوضوء من الصحابة يؤكد ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كما أمرك الله ، حديث أخرجه الترمذي وحسنه وصححه الحاكم ، يحتمل أنه أراد في الآية ، أو أعم من ذلك فإن الله قد أمر باتباعه صلى الله عليه وآله وسلم ما لم يعم دليل الاختصاص به ، وقد ثبت عنه أنه ما ترك الاستنشاق ، ومع الاحتمال يضعف الاستدلال ، كذا قيل . إلا أنه قد أخرج أبو داود من حديث رفاعة في قصة الأعرابي وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا تتم صلاة أحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى : فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ، ويمسح رأسه ورجليه إلى الكعبين » . انتهى . ففصل له صلى الله عليه وآله وسلم أعضاء الوضوء ولم يذكر المضمضة ولا الاستنشاق ، فدل على أنه أراد ما أمره الله ، أي ما ذكر في الآية لا غير ، وهو دليل ناهض على عدم وجوبها ، لأن المقام مقام تعليم الوضوء الواجب الذي لا تتم الصلاة إلا به^(٢) . وفي شرح مسلم أن المأمور به الأنتار وليس بواجب اتفاقاً ، قال : فان قالوا في الرواية الأخرى « إذا توضأ فليستشق بمنخره من الماء ثم لينثر » ، قال : فهذا فيه دلالة ظاهرة على الوجوب ، لكن يحمل على الندب للجمع بين الأدلة . انتهى . قلت : هذه الرواية التي شرحها فيها « فليجعل في أنفه ماء ، وهو الاستنشاق ، والعجب حيث لم يتنبه لها حتى أتى بالرواية الأخرى

(١) هذا الحديث عام خصصه حديث علي وعبد الله بن زيد بن عاصم وغيرهما في وجوب المضمضة والاستنشاق

الثالثة : المعروف أن « الاستشاق » جنب الماء إلى الأنف^(١) . و « الاستتار » ودبت بمعنى التعابر

الرابعة : قوله ﷺ « ومن استجمر فليوتر » . الظاهر : أن المراد به استعمال الأحجار^(٢) في الاستطابة ، والابتار

(١) قوله « جنب الماء إلى الأنف » أقول : في القاموس استشق الماء أدخله في أنفه ، وفسر استثر : استشق بالماء ثم استخرج ذلك بنفس الأنف كالتثر . انتهى . ولم يذكر أنه يأتي لدفع الماء فقط

(٢) قوله « والاستفعال منها » أقول : أى مأخوذ من النثرة التي هي طرف الأنف ، كأنه طلب منها جنب الماء مثلاً ودفعه ، لأن استفعال للسؤال فيصلح للأمرين ، ويحتمل أنه مأخوذ من نثر الشيء رماء متفرقاً فيلاق المعنى الذي ذكره الشارح أنه دفع الماء للخروج ، إلا أن أخذه من النثرة التي هي طرف الأنف ألصق بالمقام . ولك أن تقول : إذا أفرد في الإطلاق كان للمعنيين ، وإذا ضم إليه الاستشاق كان للدفع فقط ، فيكون قول الشارح « والصحيح هو الأول » ، أى إذا جمع بينهما كما في هذا الحديث . قال النووي : فيه دلالة ظاهرة على أن الانتثار غير الاستشاق

(٣) قوله « استعمال الأحجار » أقول : هو من الجر ، في القاموس : التجمر الاستنجاء بالجار ، والاستطابة الاستنجاء . وفي شرح مسلم : يقال الاستنجاء والاستطابة والاستنجار لتطهير محل البول والغائط ، فأما الاستنجار فمختص بالمسح بالأحجار ، وأما الاستطابة والاستنجاء فيكونان بالماء ويكونان بالأحجار . وقوله « استعمال الأحجار » أقول : إنما كان ظاهراً لأن السياق في الوضوء ، وإزالة النجس ألصق به من المعنى الآخر الذي سنذكره

فيها بالثلاث واجب^(١) عند الشافعي . فإن الواجب عنده - رحمه الله - في الاستحجار أمران . أحدهما : إزالة العين . والثاني : استيفاء ثلاث مسحات . وظاهر الأمر الوجوب . لكن هذا الحديث لا يدل على الإيتار بالثلاث^(٢) . فيؤخذ من حديث آخر^(٣) . وقد حمل بعضُ النحويين _____ اس^(٤)

(١) قوله « والإيتار بالثلاث » أقول : هل لكل واحد من الفرجين ثلاث فتكون ستة أحجار ؟ الظاهر هذا ، ووجه الإيجاب للثلاث حديث سليمان عن مسلم « ولا يستنج أحدكم بأقل من ثلاثة أحجار » وأخذ به أيضا أحمد وأصحاب الحديث فاشتروا أن لا ينقص عن ثلاث مع مراعاة الإتياء . قال الخطابي : لو كان القصد الإتياء فقط لحلا اشتراط العدد عن الفائدة ، فلما اشترط لفظاً وعلم الإتياء منه معنى دل على إيجاب الأمرين . ونظيره العدة بالأقراء ، فإن العدد مشروط ولو تحقق براءة الرحم

(٢) قوله « لا يدل على الإيتار بالثلاث » أقول : لأن الإيتار إذا أطلق يصدق على الواحدة وعلى الثلاث والخمس وغيرها ، فالتخصيص تحكم

(٣) قوله « فيؤخذ من حديث آخر » قلت : هو حديث سليمان الماضي ، إلا أنه يخدم في إيجاب العدد عند أبي داود في رواية حسنة الإسناد « من استجمر فليوتر ، من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج »، وحينئذ يحمل حديث سليمان على أنه نهى للتنزيه . وقال ابن تيمية^(١) في المتقى بعد روايته : وهذا محمول على أن القطع على وتر سنة فيما زاد على الثلاث ، جمعاً بين النصوص ، « ومن لا فلا حرج »، وحينئذ يحمل حديث سليمان على أنه نهى للتنزيه

(٤) قوله « وقد حمل بعض الناس » أقول : في الفتح أنه حكاه ابن جبيب عن ابن عمر قال : ولا يصح عنه ، وابن عبد البر عن مالك ، وروى ابن خزيمة عنه في صحيحه خلافه

(١) هو المجد عبد السلام جد شيخ الاسلام ابن تيمية

الاستحجار على استعمال البخور^(١) للتطيب . فإنه يقال فيه : تَجَمَّر واستحجر .
فيكون الأمر للنسب على هذا^(٢) . والظاهر هو الأول ، أعني أن المراد : هو
استعمال الأحجار

الخامسة : ذهب بعضهم^(٣) إلى وجوب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء^(٤) في

- (١) قوله « على استعمال البخور » أقول : وصورته أن يأخذ منه ثلاث قطع أو
يأخذ منه ثلاث مرات يستعمل واحدة بعد أخرى ، قاله النووي في شرح مسلم
(٢) قوله « للنسب على هذا » أقول : كأنه لأن نفس البخور غير واجب اتفاقاً ،
فلا يجب كيفيته

(٣) قوله « الخامسة ذهب بعضهم » أقول : هو شروع في شرح قوله « وإذا
استيقظ » وظاهر صنع عبد الغنى في العمدة أنه حديث واحد مسرود هكذا كما سرده ،
وكذلك هو في البخارى ، لكن قال الحافظ ابن حجر في الفتح في شرح قوله « وإذا
استيقظ » هكذا عطف المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد الخ ما قدمناه عنه ،
وليس هو كذلك في الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم في المستخرج من الموطأ من رواية
عبد الله بن يوسف شيخ البخارى مفرقا ، وكذا هو في موطأ يحيى بن بكير وغيره ،
وكذا فرقه الإسماعيلي من حديث مالك ، وكذا أخرجه مسلم : الحديث الأول من
طريق ابن عينة عن أبي الزناد ، والثاني من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبي
الزناد . وعلى هذا كأن البخارى كان يرى جواز جمع الحديثين إذا اتحد سندهما في
سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد إذا اشتمل على حكيمين مستقلين .
انتهى . قلت : وتبعه الحافظ عبد الغنى فأورد كما تراه ونسبه الى الشيخين معاً

(٤) قوله « قبل إدخالهما في الإناء » أقول : أسلفنا لك أن لفظ مسلم « فلا يغسل
يده في الإناء حتى يغسلها » قال الحافظ هي أبين في المراد من رواية الإدخال لأن مطلق
الإدخال لا تترتب عليه كراهة لمن أدخل يده في إناء واسع فاغترف منه بأناء صغير
من غير أن تلامس يده الماء . وقوله « في الإناء » هو لفظ مسلم والبخارى في رواية

ابتداء الوضوء^(١) ، عند الاستيقاظ من النوم ، لظاهر الأمر . ولا يفرق هؤلاء بين نوم الليل ونوم النهار ، لإطلاق قوله ﷺ : « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، وذهب أحد إلى وجوب ذلك من نوم الليل ، دون نوم النهار . لقوله ﷺ : « أين باتت يده^(٢) ، والمبيت يكون بالليل . وذهب غيرهم إلى عدم الوجوب مطلقاً . وهو مذهب مالك

الكشميني ، ولغيره « في وضوء ، ولفظ الإناء تخرج به البرك والحياض التي لا تقسد بغسل اليد فيها على تقدير نجاستها

(١) قوله « في ابتداء الوضوء » أقول : هذا القيد غير مفاد لحديث الباب الذي الكلام فيه ، نعم قد أخرج الترمذى من وجه صحيح وأخرجه غيره أيضاً كما يأتي بلفظ « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح » فكأنه يشير الشارح إليه ويجعله قيداً لهذا المطلق . وقوله « ذهب بعضهم إلى وجوب غسل اليدين » أقول : ظاهره أن هنا ثلاثة أقوال : وجوبه مطلقاً ، ووجوبه لمن نام ليلاً ، وندبه مطلقاً . وفي فتح الباري : لم ينقل الوجوب إلا عن أحمد ، ولم يذكر الإطلاق الأول لأحد ، وأما الإطلاق الثالث فللمجهول ، ففي المسألة عنده قولان لا غير

(٢) قوله « لقوله أين باتت يده » أقول : ولما أخرجه الترمذى من وجه آخر صحيح . ولأبى عوانة في رواية ساق مسلم إسنادها « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح ، لكن التعليق يقتضى إلحاق نوم النهار بنوم الليل ، وإنما خص نوم الليل بالذكر للعلبة ، قال الرافعي في شرح المسند^(١) : يمكن أن يقال : الكراهة في الغمس لمن نام ليلاً أشد منها لمن نام نهاراً ، لأن الاحتمال في نوم الليل أقرب لطوله عادة . هذا وروى عن أحمد استحبابه في نوم النهار ، وفيه بحث ، لأنه يلزم أن صيغة الأمر حملت على الوجوب والتدب في عبارة واحدة . إن قلت : فلو غمس يده قبل الغسل ماذا يقول الموجب ؟ قلت : في فتح الباري أنهم اتفقوا على أنه لو غمس يده لم يضر الماء . وقال إسحق وداود والطبري : ينجس . واستدل لهم بما روى من الأمر بإراقتة ، لكنه حديث ضعيف أخرجه ابن عدى

(١) أى مسند الإمام الشافعى

والشافعي . والأمر محمول على التنب^(١)

واستدل على ذلك بوجهين . أحدهما : ما ذكرناه من حديث الأعرابي .
والثاني : أن الأمر - وإن كان ظاهره الوجوب - إلا أنه يصرف عن الظاهر لقرينة
ودليل ، وقد دل الدليل ، وقامت القرينة هنا . فإنه عليه السلام علل بأمر يقتضي الشك ،
ما ذكره الشارح ، إلا أنه يقال : أما حديث الأعرابي فهو عام في الأحوال ، وهذا
خاص بحال الاستيقاظ ولا ينافيه . ثم هذا ليس من مسمى الوضوء الشرعي ، لأنه
إيجاب مطلق عن قيد إرادة الصلاة ، فإنه يغسل يديه ولو لم يرد الوضوء ، فهو واجب
آخر وحديث الأعرابي ليس إلا في الوضوء للصلاة . نعم لفظ « إذا قام أحدكم للوضوء »
حين يصبح ، يدل أنه مقيد الأمر به بإرادة الوضوء ولم نرم قينوه بذلك لا أهل التنب
ولا الإيجاب ، على أنه لو سلم فقد سلف لك أن الحق أن أمر الله شامل لما أمر به
صلى الله عليه وآله وسلم ، لا أنه خاص بالآية

(١) قوله « ان الشك لا يقتضي وجوباً » أقول : أى شك من أمر بالفعل ،
والمراد بالشك الظن ، ولا يصح أن يراد به معناه عند أهل الأصول وهو استواء
الطرفين ، وذلك لأنه قد تقرر أن العمل لا يكون إلا عن راجح يحصل عن علم أو
ظن ، والشك استواء الأمرين فلا أرحجية ، فلا يلزم العمل ندباً ولا وجوباً ، فلو
حمل على معناه عندهم لزم إلغاء النص ، فتعين أنه أريد بالشك الظن ، فإنه يطلق عليه
لغة . ويدل له قوله « إذا كان الأصل المستصحب » ، فإنه يدل أنه إذا لم يكن كذلك
وجب ، ولا وجوب مع شك ، بل مع علم أو ظن ، فإذا وجد الأصل المستصحب
فهو يقين لا يعدل عنه الى العمل بالظن وجوباً ، وإذا فقد تعين العمل بالظن ندباً

الطهارة في اليد ، فلتستحب فيه ، وفيه احتراز عن مسألة الصيد^(١)

لذلك لأنه لا شرع^(٢). هذا تقرره ، وقد تابع الشارح المحقق في هذا التعميم ، ناظر أنه ليس تعليلاً للأمر بالغسل بل تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فإنه جاهل لا يدري أين باتت يده . ونحن قد عرفناه بأنها باتت في محل واجب عليه غسلها^(٣) فهذا الاحتمال ليس ببعيد ، وهو يخدش في الجزم بعدم الوجوب ، ونظيره قوله تعالى ﴿ وما تدري نفس ماذا تكسب غداً ﴾ أي بل نحن نعلم ذلك فنأمرها بالاستعداد ، ومثله حديث بريدة وفيه ما معناه : إذا حاصرت قوماً فأنزلهم على حكمك ولا تنزلهم على حكم الله ، فإنك لا تدري تصيب حكم الله فيهم أم لا . فعلى الأمر يقتضى الشك ، والأصل المستحب على خلافه ، مع أنه يجب إنزالهم على حكم من حاصرهم ، فإنه تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فإنك جاهل لا تدري بحكم الله فيهم ، وإذا كان جاهلاً فلا يجوز له العمل بما يحمله

(١) قوله « وفيه احتراز عن مسألة الصيد » أقول : إشارة إلى حديث عدى بن حاتم الآتي في باب الصيد ، وفيه « إلا أن يأكل الكلب » ، فإن أكل فلا تأكل ، فإن أخاف أن يأكل أمسك على نفسه ، ويأتى للشارح أن الكلب إذا أكل من صيده فقيه قولان للشافعي : أحدهما لا يأكل لهذا الحديث ولما أشار إليه من العلة ، فإن أكله دليل ظاهر على اختياره الإمساك لنفسه . ثم ذكر القول الآخر وهو جواز الأكل ، وأن النهي هنا للتضييق . وأستضعفه بأنه علل عدم الأكل بخوف الإمساك على نفسه ،

(١) الشك هو التردد ، فإن حصل علم يقيني صار راجحاً ، وإلا فهو ظني ، وإذا استوى الأمران صار شكاً

(٢) حتى لو عرف النائم أين باتت يده وجب عليه غسلها ، ففقد إذاً معرفه العلة

السادسة : قيل : إن سبب هذا الأمر : أنهم كانوا يستنجون بالأحجار ، فربما

قال : وهذه علة لا تناسب إلا التحريم أعني الإمساك على نفسه ، اللهم إلا أن يقال إنه علل بخوف الإمساك لا بحقيقة الإمساك . فيجيب عن هذا بان الأصل التحريم في الميتة ، فإذا شككنا في السبب المبيح رجعنا إلى الأصل انتهى . فهذا الذي أشار إلى الاحتراز عنه ، فانه قد علل بامر يقتضى الشك ، ولكن الأصل المستصحب التحريم . وإنما أطلنا بنقل كلامه لأنه قد خفي على كثيرين ما أراد الشارح . ثم لا يخفك أن الشك هنا في مسألة الصيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيما نحن فيه الشك من المخاطب ، فلك أن تقول : أمره صلى الله عليه وآله وسلم الصادر عن ظنه واجب علينا امتثاله ، لأن أمره واجب علينا الامثال مطلقا ، فلا يكون ذكر كونه ظانا للحكم قرينة للتنب فلا حاجة إلى الاحتراز . ثم قد علمت أن الشك في عبارته آتفاً أريد به الظن كما قررناه لأن الخوف هنا الظن كقوله تعالى ﴿ وإن خفتم شقاق بينهما - فان خفتم ألا يقيما حدود الله ﴾ . هذا وفي فتح الباري أنه استدلل أبو عوانة على عدم الوجوب بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم من الشن المعلق بعد قيامه من النوم كما في حديث ابن عباس رضى الله عنهما ليلة مبيته عنده . وتعقب بأن قوله « أحكم » يقتضى اختصاصه بغيره صلى الله عليه وآله وسلم ، وأجيب عنه بأنه صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم غسل يديه قبل إدخالهما في الإناء حال اليقظة ، فاستجاب به بعد النوم أولى ، ويكون تركه لبيان الجواز . انتهى . قلت : فيه خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام في وجوبه عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأمة . فدفع بأنه خاص بالأمة أى الوجوب . فاجيب بأنه لا يتم الاختصاص ، أى بل يجب عليه وعليهم ، لأنه قد غسل يديه قبل الإدخال في الإناء في اليقظة فاستجاب به بعد النوم أولى ، فعاد الكلام إلى الاستجباب ، وخرج الجواب عن محل النزاع بالكلية . وقوله « لبيان الجواز » يقال إذا تقرر الاستجباب فنلوازمه الجواز فلا حاجة إلى بيانه ، وكان المراد زيادة البيان . وقوله « أحكم » لا يدل على اختصاص من عداه بالحكم ، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ، وقال « اذا ولغ الكلب في إناء

وقعت اليد على المحل^(١) وهو عرق ، فتنجست . فإذا وضعت في الماء نجسته ، لأن الماء المذكور في الحديث : هو ما يكون في الأواني^(٢) التي يتوضأ منها . والغالب عليها القلة . وقيل : إن الإنسان^(٣) لا يخلو من حكة بثرة في جسمه ، أو مصادفة حيوان ذى دم فيقتله ، فيتعلق دمه بيده

أحدهم ، ومعلوم أنه لا اختصاص لمن عداه بتلك الأحكام ، بل الأصل دخوله في هذا العموم كما ذهب إليه الجمهور من دخول المخاطب في عموم خطابه . وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما فقايتة أنه لم يذكر ذلك ولا يدل على عدمه ، ولئن سلم فيحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً أن يده باتت في طهارة ، فلا يرد على من يرى أنها إذا كانت كذلك فلا يلزم غسلها كما سيأتي . ثم قال الحافظ : وأيضاً قد قال في هذا الحديث في روايات لمسلم وأبي داود وغيرهما « فليغسلها ثلاثاً » وفي روايات « ثلاث مرات » والتقييد بالعدد في غير النجاسة العينية يدل على التذنية . انتهى . وفيه تصريح بأن التقييد بالثلاث ليس من لفظ البخاري كما سلف عن الزركشي

(١) قوله « على المحل » أقول : أي محل الاستجار . وتعقب بأنه لا اختصاص لذلك المحل ، بدليل ما رواه ابن خزيمة وغيره في هذا الحديث عن أبي هريرة وفيه « أين باتت يده منه ، أو المراد من جسده . قلت : وهذه الزيادة تبطل التكلفة التي ذكرها النووي في شرح مسلم وتبعه عليها الحافظ ابن حجر أنه كفى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « أين باتت » تحاشياً عن التصريح بلفظ دبره أو ذكره . ولا يخفك أن هذه الزيادة التي في رواية ابن خزيمة تخدش في كون العلة وقوع اليد على المحل المذكور

(٢) قوله « في الأواني » أقول : قال النووي في شرح مسلم قال أصحابنا : وإذا كان الماء في إناء كبير أو صخرة بحيث لا يمكن الصب منها وليس معه إناء صغير يغترف به فطريقه أن يأخذ الماء بضمه ثم يغسل به كفيه ، أو يأخذه بطرف ثوبه التنظيف أو يستعين بغيره

(٣) قوله « وقيل إن الإنسان » أقول : وقد تعقب أبو الوليد الباجي هذا بأنه

السابعة : الذين ذهبوا إلى أن الأمر للاستحباب : استحبوا غسل اليد قبل إدخالها في الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً ، سواء قام من النوم أم لا . ولهم فيه مأخذان . أحدهما : أن ذلك وارد في صفة وضوء النبي ﷺ^(١) من غير تعرض لسبق نوم . والثاني : أن المعنى الذي علل به في الحديث - وهو جَوْلان اليد - موجود في حال اليقظة . فيعم الحكم لعموم علته^(٢)

الثامنة : فرّق أصحاب الشافعي^(٣) ، أو من فرق منهم ، بين حالة المستيقظ من

يستلزم الأمر بغسل ثوب النائم لجواز ذلك عليه . وأجيب بأنه محمول على ما إذا كان العرق في اليد دون المحل . ولا يخفى تداخل الوجهين إذ الكل نجاسة ، إلا أن يقال : أراد حكاية الأقوال التي تظن العلماء بها أنها علة الأمر ، أو أن المستيقظ لا يريد غمس ثوبه في الماء حتى يؤمر بغسله ، بخلاف اليد فإنه محتاج إلى غسها . قال الحافظ : وهذا أقوى الجوابين . قلت : وإن كان مظنة النجاسة فكأنه عني عنها في ثوبه دون اليد للخرج . ثم لا يخفى أن هذا إن تم بقي الإشكال في حك البثرة ونحوها إذ دما يتعدى إلى الثوب غالباً . وضعف هذه الأقوال يشعر بأن الأمر تعبدى

(١) قوله « وارد في صفة وضوئه » أقول : كما رواه عثمان وعبد الله بن زيد في صفة تعليم وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان الأحسن تأخير هذا إذ لم يتقدم له ذكر في الحديث كما نهينا عليه سابقاً

(٢) قوله « فيعم الحكم لعموم علته » أقول : لو تمت العلة لفرّق بأن حال النوم حال غيبة للحس عن إدراك محل ما وقعت عليه ، بخلاف حال اليقظة فإنه يدرك أين وقعت ، بل قالوا إن مفهومه أنه لو درى أين باتت يده بأن لف عليها خرقة مثلاً فاستيقظ وهي على حالها أن لا كراهة^(١) وإن كان غسلها مستحباً كما في المستيقظ

(٣) قوله « فرّق أصحاب الشافعي » أقول : ووجه الفرق عندهم أن ما ورد النهي

(١) قد ورد أن أعرابياً قال للرسول ﷺ : إني أعلم أين باتت يدي . فأصبح وهي في دبره . وهو ضعيف . والحق أن العلة خفية ، والواجب الامتنال

النوم وغير المستيقظ ، فقالوا في المستيقظ من النوم : يكره أن يغمس يده في الإناء ، قبل غسلها ثلاثاً . وفي غير المستيقظ من النوم : يستحب له غسلها ، قبل إدخالها في الإناء

وليعلم الفرق بين قولنا « يستحب فعل كذا » وبين قولنا « يكره تركه » ، فلا تلازم بينهما . فقد يكون الشيء مستحب الفعل ، ولا يكون مكروه الترك ، كصلاة الضحى مثلاً ، وكثير من التوافل . فغسلها لغیر المستيقظ من النوم ، قبل إدخالها الإناء من المستحبات . وترك غسلها للمستيقظ من النوم من المكروهات . وقد وردت صيغة النهي عن إدخالها في الإناء قبل الغسل في حق المستيقظ من النوم . وذلك يقتضى الكراهة على أقل الدرجات وهذه التفرقة هي الأظهر

التاسعة^(١) : استنبط من هذا الحديث الفرق بين ورود الماء على النجاسة ،

عنه كأدخال اليد في الإناء بعد النوم فانه ورد فيه النهي تنزيها عندهم من حديث أبي هريرة عند أحمد « فلا يضع يده في الوضوء حتى يغسلها » ، فيكون تركه مكروهاً وفعله مستحباً . وما لم يرد فيه النهي مع ورود ما يقتضى نده كغسل اليدين للمستيقظ عند ابتداء وضوئه فقد ثبت نده كما سلف ، ولم يرد نهى عن تركه ، فلا يكون تركه مكروهاً . ومثله صلاة الضحى ورد بها التنب ولم يرد نهى عن تركها ، وقد أشار الشارح المحقق الى وجه الفرق هذا بقوله : فقد ورد النهى الخ

(١) قوله « التاسعة » الى آخرها ، أقول : في نهاية ابن رشد^(١) أنه قال بعض الفقهاء : هذا تحكم ، وذلك أنهم إنما صاروا إلى الإجماع على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر في الماء الكثير إذا كان الماء الكثير بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى في جميع أجزائه ، وأنه لا يستحيل عينا عن الماء الكثير . وإذا كان كذلك فلا يبعد أن

(١) هو أبو الوليد بن رشد المالكي ، له (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ذكر فيها أقوال الأئمة الأربعة بطريقة فلسفية متممة

وورود النجاسة على الماء . ووجه ذلك أنه قد نهى عن إدخالها في الإناء قبل غسلها ،

يتوهم أن قدراً من الماء لو دخله قدر من النجاسة لسرت فيه ولكان نجساً ، فإذا أورد ذلك الماء على تلك النجاسة جزءاً بجزء فمعلوم أنه يقى عن تلك النجاسة وتذهب قبل فناء ذلك الماء ، وعلى هذا فيكون آخر جزء ورد من ذلك الماء وقد طهر المحل ، لأن نسبته إلى ما ورد عليه مما بقي من النجاسة نسبة الماء الكثير إلى القليل من النجاسة ، ولذلك كان العلم يقع في هذه الحال بذهاب عين النجاسة ، أعني وقوع الجزء الآخر الظاهر على آخر جزء يبقى من عين النجاسة ، ولهذا أجمعوا على أن مقدار ما يتوضأ به تطهر قطرة البول الواقعة في الثوب أو البدن . واختلفوا إذا وقعت القطرة من البول في ذلك القدر من الماء ، وبه يبطل احتجاج من احتج بأن قليل النجاسة لو كان ينجس قليل الماء لما كان الماء يطهر أحداً أبداً ، إذ كان يجب على هذا أن يكون المنفصل من الماء عن الشيء النجس المقصود تطهيره أبداً نجساً ، لأننا بينا أن نسبة آخر جزء يرد من الماء على آخر جزء يبقى من النجاسة في المحل نسبة الماء الكثير إلى النجاسة اليسيرة ، فإننا نعلم قطعاً أن الماء الكثير يحيل النجاسة القليلة ويقلب عينها من النجاسة إلى الطهارة ، ولذلك أجمع العلماء أن الماء الكثير لا تقسده النجاسة القليلة ، فإذا أتبع الغاسل الماء على المكان النجس أو العضو النجس فيحيل الماء ضرورة عين النجاسة لكثرتة ، ولا فرق بين الماء الكثير أن يرد على النجاسة الواحدة بعينها دفعة واحدة أو يرد عليها جزءاً بعد جزء ، فإذا هؤلاء إنما احتجوا بموضع الإجماع على موضع الخلاف من حيث لم يشعروا بذلك ، والموضعان في غاية التباين . انتهى . قلت : وحاصله أنه لو سلم أن ورود النجاسة على الماء القليل يفسد ، وأنها لا تقسد ما ورد عليها فليس العلة ورودها عليه أو وروده عليها بل العلة أنه حين يرد عليها شيئاً فشيئاً يفنى عنها ويذهب قبل فوائده فلا يأتي آخر جزء من الماء إلا وقد طهر المحل ، فلا فرق بين هذا وبين الماء الكثير في إفناء الكل للنجاسة ، فالجزء الأخير من الوارد على النجاسة يحيل عنها لكثرتة بالنسبة إلى ما بقي من النجاسة ، فمن قال إنه وقع الاتفاق أن قليل الماء يذهب قليل النجاسة وإلا لما طهر شيء أبداً فهو دليل إذ قليل النجاسة

لاحتيال النجاسة . وذلك يقتضى أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه . وأمر بغسلها بإفراغ الماء عليها للتطهير . وذلك يقتضى أن ملاقاتها للماء على هذا الوجه غير مفسد له^(١) بمجرد الملاقاة ، وإلا لما حصل المقصود من التطهير

العاشرة : استنبط منه : أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه . فإنه منع من إدخال اليد فيه ، لاحتال النجاسة ، وذلك دليل على أن تيقنها مؤثر فيه ، وإلا لما اقتضى احتمال النجاسة المنع . وفيه نظر عندى . لأن مقتضى الحديث : أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه ، ومطلق التأثير^(٢) أعم من التأثير بالتنجيس . ولا يلزم من

لا ينجس قليل الماء وقوعه فيه ، فهو كلام ناشئ عن عدم التأمل ، اذ الذى أذهب عين آخر جزء من النجاسة كثير بالنسبة الى ما بقى ، فالاجماع إنما هو على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر في الماء الكثير إذا كان بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى في جميع أجزائه كما في آخر جزء من الماء ، فتدبر . ثم لا يخفك أن قوله يتوهم أى يظن ، إذ لا أثر للأوهام في الأحكام ، وفيه اعتبار للظن في زوال النجاسة . وهذه المناقشة لم نرها في غير بداية المجتهد . والعجب من الحافظ كرر هذا المأخذ . وهو التفرقة بين الورودين - ولم يذكر المناقشة

(١) قوله « غير مفسد » أقول : أى غير المفرغ عليها لغسلها فلم تؤثر فيه بأن تمنعه عن إزالتها وتطهيرها ، وهو أقل من المغترف منه بلا شك ، ولم تؤثر هي فيه حتى تمنعه عن تطهيره إياها . وقوله « على هذا الوجه » أى وجه ملاقاته لليد لأزالة النجاسة عنها ، لا لغير ذلك من الملاقاة

(٢) قوله « ومطلق التأثير » أقول : أى الذى دل عليه النهى فإنه لم يدل على التجنيس بل على أنه ممنوع منه ولو منع كراهة ، وثبوت التأثير في الأعم لا يقتضى ثبوت التأثير في الأخص فلا دلالة فيه على خصوصية التجنيس ، وحيث فلا يقاوم حديث « خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء » ، قال الحافظ ابن حجر : واستنبط قوم من الحديث فوائد أخرى : منها أن موضع الاستنجاء مخصوص بالرخصة في جواز الصلاة مع بقاء أثر النجاسة عليه ، قال الخطابي : ومنها لإيجاب الوضوء من النوم قاله ابن عبد

ثبوت الأعم ثبوت الأخص المعين . فإذا سلم الخصم أن الماء القليل بوقوع النجاسة فيه يكون مكروهاً ، فقد ثبت مطلق التأثير . فلا يلزم منه ثبوت خصوص التأثير بالتنجيس

وقد يورد عليه : أن الكراهة ثابتة عند التوهم . فلا يكون أثر اليقين هو الكراهة ويحجب عنه : بأنه ثبت عند اليقين زيادة في رتبة الكراهة . والله أعلم

*

٥ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ »^(١)

البر ، ومنها تقوية قول من يقول بالوضوء من مس الذكر حكاه أبو عوانة في صحيحه عن ابن عينة ، ومنها أن الماء القليل يستعمل بادخال اليد فيه لمن أراد الوضوء ، قال صاحب الخصال من الشافعية : ولا يخفى أن هذه الفوائد ما عدا الأولى كل واحدة مأخوذة على بعض التقادير كالتقوية للقول بنقض مس الذكر ، فانها على تقدير أن التوهم غير ناقض وغيرها مثلها ، والأولى لا تتم أيضاً إلا على تقدير على أن العلة التأثير بالتنجيس ، وفيها ماسلف ، وكأن الحافظ أشار الى ضعفها بنسبتها الى من قالها بعد استيفائه لفوائد الحديث

الحديث الخامس (١) قوله « ثم يغتسل منه » أقول : قال الزركشى : هو برفع اللام^(٢) وهى الرواية الصحيحة كما قاله القرطبي في المفهم والنوى فى شرح مسلم ، أى لا يبل ، ثم هو يغتسل منه . قال القرطبي : ولا يجوز نصبها إذ لا تنصب باضمار =

(١) إشارة الى الحديث « لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ثم يغتسل منه » فن سكن اللام راعى أن العطف على محل « لا يبولن » . ومن راعى الضم جعل الجملة اسمية مفصولة عما سبقها وجملة يغتسل خبر المبتدأ

= « ان ، بعد « ثم » ، ثم قال : وقيد بعضهم بجزم اللام عطفاً على « يبولن » ، وليس بشيء ، إذ لو أراد ذلك لقال « ثم لا يغتسلن » لأنه حيثئذ يكون عطف فعل على فعل لا جملة على جملة ، والأصل مساواة الفعلين في النهي عنهما وتأكيده بالنون الشديدة ، وأن المحل الذي تواردا عليه شيء واحد وهو الماء ، وعدوله عن « ثم لا يغتسلن » دليل على أنه لم يرد العطف وإنما جاء « ثم يغتسل » للتنبيه على مآل الحال ، ومعناه إذا بال فيه قد يحتاج إليه فيمتنع عليه استعماله لما وقع فيه من البول . ونقل النووي عن شيخه ابن مالك أنه جوز فيه الجزم عطفاً على « يبولن » ، والنصب بإضمار أن باعطاء ثم حكم واو الجمع ، قال النووي : فأما الجزم فظاهر ، وأما النصب فلا يجوز لأنه يقتضي أن النهي عن الجمع بينهما دون أفراد أحدهما ، وهذا لم يقله أحد بل البول فيه منهي عنه سواء أراد الاغتسال منه أو فيه أو لا . انتهى . قال ابن دقيق العيد رداً على النووي : وهذا التعليل الذي علل به امتناع النصب ضعيف ، لأنه ليس فيه أكثر من كون هذا الحديث لا يتناول النهي عن البول في الماء الراكد بمفرده ، وليس يلزم أن يدل على الأحكام المتعددة بلفظ واحد ، فيؤخذ النهي عن الجمع من هذا الحديث ، ويؤخذ النهي عن الأفراد من حديث آخر انتهى . قلت : هو احتمال بعيد أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره « ثم هو يغتسل منه » ، ومثله بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يضرين أحدكم امرأته ضرب الأمة ثم يضاجعها » ، فانه لم يروه أحد بالجزم لأن المراد النهي عن الضرب لأنه يحتاج في مآل حاله إلى مضاجعتها فتمتنع لإساءته إليها ، فلا يحصل له مقصوده . وتقدير اللفظ هو يضاجعها . وتعقب بأنه لا يلزم من تأكيد النهي أن لا يعطف عليه نهى آخر غير مؤكد ، لاحتمال أن يكون للتأكيد في أحدهما معنى ليس للآخر . انتهى . قلت : هو احتمال بعيد ، فان النهي عن الاغتسال حقه أكد لأنه تلوث بالنجاسة ، بخلاف البول في الماء فغايبته أنه إفساده والتلوث أشد . وقول ابن دقيق العيد « من حديث آخر » ، قال الحافظ ابن حجر : قلت هو ما رواه مسلم من حديث جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن البول في الماء الراكد . وعنده من طريق السائب عن أبي هريرة بلفظ « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة » ، قلت : فتحصل من أقوال هؤلاء الأئمة جواز الثلاثة الأوجه في لام

ولمسلم^(١) « لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ »

يغتسل ، وذلك دليل أنه لم يثبت الاقتصار في الرواية على أحدهما كما ثبت ثم يضاجعها ، وإن كان قد قال القرطبي : الرواية الصحيحة الرفع ، لكن حيث قد بقي لغيرها حصة من الملاحظة ، فالذي يقوى عندي أن الأرجح رواية الجزم لإفادتها النهي عن الإفراد والنهي عن الجمع ، فانه إذا علم النهي عن الإفراد فمن الجمع أولى . وحمل كلامه صلى الله عليه وآله وسلم على الأكثر فائدة متعين لمناسبته لحاله ، لأنه أوتى جوامع الكلم وهو الدلالة على المعاني المتكثرة باللفظ القليل

(١) قوله « ولمسلم » أقول : انفرد بهذه الرواية مسلم ، وهي تفيد النهي عن اغتسال الجنب في الماء الدائم بغير قيد البول فيه ، ولم تقده الرواية الأولى بل يفيد مفهومها خلافه ، وتام الحديث في مسلم فقال : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . أى قال السامع سائلا لأبي هريرة . قال النووي في شرح مسلم : قال العلماء من أصحابنا يكره الاغتسال في الماء الراكد - قليلا كان أو كثيرا - وكذا يكره الاغتسال في العين الجارية ، وهذا كله كراهة تنزيه لا للتحريم . وقال الحافظ ابن حجر : النهي عن الاغتسال فيه لثلاث يسلبه الطهورية . ويزيد ذلك وضوحاً قوله : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . فدل على أن المنع من الانغماس فيه لثلاث يصير مستعملا فيمتنع على الغير الانتفاع به . والصحابي أعلم بموارد الخطاب من غيره . وهذا من أقوى الأدلة على أن المستعمل غير طهور . انتهى . قلت : هذا التعليل وما رأيت عليه من كونه أقوى أدلة عدم طهورية المستعمل لا يتم إلا بعد قيام الدليل على عدم طهورية المستعمل ، ولم يتم ، وإلا فانه يحتمل أن النهي تعبد ، والقول بأن الأحكام المعللة أكثر من التعبدية كما يأتي للشارح في المسألة الأولى من الحديث الثاني .^(١) وحيث فلا يقبل الحمل على كونه معقول المعنى أولى لأنه حل على الأغلب ، ويأتي للشارح أيضاً الكلام على هذه الرواية التي انفرد بها مسلم

٥ - الكلام عليه من وجوه :

الأول : « الماء الدائم » هو الراكد^(١) . وقوله « الذي لا يجري » تأكيد لمعنى الدائم^(٢) . وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبي حنيفة^(٣) على تنجيس الماء

(١) قوله « الدائم هو الراكد » أقول وقيل : الدائم هو الذي له نبع والراكد الذي لا نبع له ، وكلاهما قابلان^(٤) الجارى

(٢) قوله « تأكيد لمعنى الدائم » أقول وقيل : احتراز به عن راكد بعضه يجرى كالبرك ، وقيل احتراز به عن الماء الدائم لأنه جار من حيث الصورة ساكن من حيث المعنى ، ولهذا لم يذكر هذا القيد فى الروايات التى وردت بلفظ الراكد بدل الدائم وهى فى مسلم ، قلت : إلا أنه يعكس عليه حذفه أيضا عند ذكره بلفظ الدائم كما فى رواية مسلم المذكورة فانه لو كان للاحتراز لوقع بتركة الإخلال ، إلا أن يقال أطلق فى رواية وقيد فى أخرى فيحمل المطلق على المقيد فيعم الاحتراز . وكلام الشارح المحقق يقتضى بترادفهما كما سلف ، على أن جمعه للدائم من حيث الصورة فى غاية من البعد إذ هذا الجارى الصورى إنما هو بتصنيق الرياح له ونحوها ، ومثل هذا لا يحمل عليه الكلام البليغ ، فان الاعتبار الصورى إنما يلاحظ لاصلاح العبارات المولدة لا العربية كما لا يخفى . وقال ابن الأنبارى : الدائم من حروف الأضداد ، ويقال للساكن والدائر ، وعليه فقوله « الذي لا يجري » صفة مخصصة لأحد معنى المشترك

(٣) قوله « وهذا الحديث مما استدل به أصحاب أبي حنيفة » أقول : اعلم أنه أشار الشارح المحقق الى المذاهب المشهورة فى مسألة المياه ، فلا غنى للناظر عن معرفة تلك المذاهب فيها ، إذ المسألة من مطارح الأنظار . وقد جرد أبو الوليد بن رشد المالكي فى بداية المجتهد ذكر مذاهب الناس فيها وما أخذهم ، ومن تمام الافادة ذكر خلاصة ما قاله ، وهو أنه قد اختلف فى الماء إذا خالطته نجاسة ولم تغير أحد أوصافه ، فروى عن مالك أنه طاهر قليلا كان أو كثيرا ، وبه قالت الظاهرية ، =

(١) لو قال « قابل » بالمفرد لكان أولى إذ هى القاعدة التحرية

بغير أن يشهدوا بالركن الذى لا يجرى

== وفرق قوم بين القليل والكثير فقالوا : ينجس الأول دون الثاني ، ثم اختلفوا في تحديد الكثير فقال أبو حنيفة : هو أن يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حرك آدمى أحد الطرفين منه لم تسر الحركة الى الطرف الآخر ، واستدل على هذا التحديد بالقياس وذلك أنه اعتبر سريان النجاسة في جميع الماء سريان الحركة ، فإذا كان الماء بحيث يظن أن النجاسة لا تسرى الى جميعه فالماء طاهر . وقال الشافعي : أن يبلغ الماء قلتين من قلال حجر ، وذلك نحو من خمسمائة رطل ، واستدل على هذا التحديد بحديث أبي داود والترمذي ^(١) أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ، ^(٢) وعن مالك رواية أن النجاسة تفسد قليل الماء ولم يحد الكثير بعد ، وعنه رواية أن يكون مكروها ، وسبب اختلافهم تعارض الأحاديث الواردة في ذلك : فحديث الاستيقاظ وحديث الماء الدائم - وهما حديثا أبي هريرة - قاضيان بأن قليل النجاسة ينجس قليل الماء ، وعارضها حديث بول الأعرابي في المسجد وأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرم أن يصبوا عليه ذنوبا من ماء ، فانه ظاهر في أن قليل النجاسة لا يفسد قليل الماء ، ومعلوم أن ذلك الموضع قد طهر بذلك الذنوب ، وكذلك حديث بثر بضاعة ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : الماء طهور لا ينجسه شيء . . فرام العلماء الجمع بين الأحاديث ، فاختلفت أنظارهم في طريق الجمع ، فن ذهب الى العمل بظاهر حديث بول الأعرابي وحديث بثر بضاعة قال : إن حديثي أبي هريرة غير معقولي المعنى ، وامتنال ما تضمناه عبادة لا لأن الماء ينجس ، وهذا جمع الظاهرية حتى قالوا : لو صب إنسان البول من قدح في ذلك الماء لما كره التوضؤ به . ومالك وافقهم في أنه لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه ، لكنه حمل حديثي أبي هريرة على الكراهة دون النجاسة وهي إحدى الروايات عنه كما سمعت . والفرق بين قوله وقول الظاهرية أنهم يحرمون استعمال الماء الذي لا يكمون بنجاسته وهو يقول يكره وإن استعمله جاز . وجمع الشافعي وأبو حنيفة بين الأحاديث بحمل حديثي أبي هريرة على ==

(١) عن عبد الله بن عمر بن الخطاب

(٢) قلت : ومنهجه الحنابلة كالشافعية مأخذاً ودليلاً

الراكد، وإن كان أكثر من قلتين. فإن الصيغة صيغة عموم^(١). وأصحاب الشافعي

== القليل وحديث بئر بضاعة على الكثير ، إلا أنه يشكل عليهم حديث بول الأعرابي ، فلقأت الشافعية الى الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء فقالوا : ان ورود الماء عليها كما في حديث الأعرابي لم ينجس ، وإن وردت النجاسة على الماء كلف الاستيقاظ ، وهذا ما اتفق عليه الأئمة ، الجع هو أن يحمل حديث أبي هريرة وما في معناه على الكراهة وحديث بئر بضاعة وأنس على الجواز ، لأن هذا التأويل يبقى مفهوم الأحاديث على ظاهره ، أعنى حديث أبي هريرة من أن المقصود بهما تأثير النجاسة في الماء . وحد الكراهية عندي هو ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث ، وذلك أن ما يعاف الانسان شربه يجب أن يتجنب استعماله في القرية الى الله تعالى ، وان تعاف^(١) وروده على ظاهر البدن^(٢) كما تعاف وروده على داخله انتهى . وكأنه أراد يجب يكره لكنه بالغ في العبارة . والذي يقوى عندي النظر واليه ذهب عدة من أئمة الآل ما ذهب اليه مالك والظاهرية من أنه لا ينجس إلا ما تغير بعض أوصافه ، وحديث الاستيقاظ والبول في الماء الدائم من الأحكام التعبدية التي لا يعقل معناها ، وقد أطلنا البحث في رسالة مستقلة بحثنا فيها مع بعض علماء العصر

(١) قوله ، فان الصيغة صيغة عموم ، أقول : لأن الماء اسم جنس معرف باللام ، وتقرر في الأصول أنه من صيغ العموم فيشمل القليل والكثير فينجس ، لأن النهي

(۱) كذا بالاصل . ولم يظهر المعنى

(٢) لعل الصواب : وان يعاف وروده على البدن كما يعاف وروده على داخله . والمعنى
كما يعاف شره يجب ان يتجنبه في الطهارة

يخصون هذا العموم ، ويحملون النهى على ما دون القلتين . وعدم تنجيس القلتين - فإزاد - إلا بالتغير : مأخوذ من حديث القلتين^(١) . فيحمل هذا الحديث

للتحريم ، ووجه النجاسة . واعلم أن هذا الحديث مشكل على مذهب الشافعية والخنابلة والمالكية ، إذ الأولون قائلون بأن ما بلغ من الماء قلتين فأكثر لا تضره النجاسة إلا أن يتغير ، والحديث قاض بالنجاسة مطلقا لما عرفت . والمالكية يقولون لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه ، والحديث حكم بالنجاسة في الظاهر وإن لم يحصل للتغير . واستدل به الحنفية على تنجيس الراكد مطلقا . فاضطر الطوائف الثلاث إلى تأويله ، والشارح المحقق قد جرد الكلام بما حققه من أن الشافعية تؤوله بأن عمومها مخصوص بما دون القلتين لأن حديثهما حكم بأنه « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » ، عام شامل للبول وغيره ، فإن بلغ قلتين فصاعدا لم يشمل النهى البول فيه وإن كان الأولى اجتنابه ، قالوا وإن كان قليلا جاريا فقال النووي : المختار أنه يحرم وإن كان كثيرا راكدا ، فقالت الشافعية : يكره ولا يحرم ، وقال النووي : لو قيل يحرم لم يكن بعيدا ، فإن النهى يقتضى التحريم عند المحققين والأكثرين من أهل الأصول ، وفيه من المعنى أنه يقدره وربما أدى إلى تنجيسه بالإجماع للتغير . انتهى . قلت : وكلامه هذا لا يوافق اعتبار القلتين ولا تخصيص هذا الحديث به ، إذ مفهومه أنه لا يحرم فيه البول . وقوله « إن النهى للتحريم » يدل أنه لم يقل إنه ورد فيما دون القلتين ، فكلامه هذا إنما يوافق مذهب الحنفية ، وكأنه أراد بهذا اختيار نفسه لا مذهب الشافعية ، فلذا قال : ولو قيل الخ

(١) قوله « مأخوذ من حديث القلتين » أقول : الذى أفاده حديثهما أنه لا يحمل الماء الخبث إذا بلغ ذلك القدر ، وأما تنجيسه بالتغير فبالإجماع . فقوله « إما بالتغير » مشكل لأفاده أنه أخذ الحكم بنجاسة القلتين إذا تغير ماؤهما بالنجاسة من حديث القلتين ، وليس كذلك ، بل أخذ من الإجماع . إلا أن يقال إن قوله إلا بالتغير استثناء مقدم على الخبر ، والمراد إلا بالتغير فإنه مأخوذ حكم تنجيسه من الإجماع فتصح العبارة على أن فى الإجماع ما سلف . وأما حديث القلتين ، فلو حمل على ظاهره لقضى

العام في النهي على ما دون القلتين ، جمعاً بين الحديثين . فإن حديث القلتين يقتضى عدم تنجيس القلتين فما فوقهما . وذلك أخص من مقتضى الحديث العام الذى ذكرناه .
والخاص مقدم على العام^(١)

ولأحمد رحمه الله طريقة أخرى^(٢) : وهى الفرق بين بول الآدمى ، وما فى معناه

بأنه لا يحمل الخبث وإن تغير ، إلا أن يقال قوله لم يحمل الخبث معناه لم تغيره
التجاسة ، فإذا تغير بها فقد تحقق حمله الخبث ، وإن الأخبار بعدم حمله إياها بمعنى أنه
مظنة لذلك أى عدم الحمل

(١) قوله « والخاص مقدم على العام » أقول : معنى تقدمه عليه أن يكون الحكم
فى العام على ما عده ، فكأنه قد تقدم حكمه وانفرد عن العام برتبة التقدم حتى لا يدخل
تحت حكمه ، وإن الدليل الذى قضى بتقدمه هو الجمع بينه وبين العام ، إذ الجمع بين
الاحاديث متعين مهما أمكن لأنها وردت لإفادة الأحكام ، ومع التعارض تعذر منها
الإفادة الخاصة ويجب اطرأها

(٢) قوله « ولأحمد رحمه الله طريقة أخرى » أقول : لما كان أحمد رأيه رأى
الشافعى فى جعل النصاب القلتين أشكل عليه حديث الباب فسلك فى تأويله غير
ما سلكوه وقال : الخبث عام فى حديث القلتين ، والبول خاص فى هذا الحديث ،
فيقدم الخاص وهو بول الآدمى على العام وهو سائر الأخباث فينجس الماء الكثير
دون غيره من النجاسات ، فكأنه قيل : لم يحمل الخبث إلا بول الآدمى ، ويلحق به
التغوط فإنه أقدر منه^(٣) وما كان فى معناه . وأما مالك فلما لم يعتبر القلتين واعتبر
التغير لا غير وأشكل عليه حديث الباب فتأوله بأن النهى فيه للتنزيه لا للتحريم ،
وقريته أدلة أنه لا ينجسه إلا ما غير أحد أوصافه

(١) أقول هذه رواية عن الإمام أحمد رحمه الله ، والرواية الثانية وهى المنصورة عند
أصحابه أن بول الآدمى وعذرتة داخلان فى عموم « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث »

من العذرة المائعة ، وغير ذلك^(١) من النجاسات . فأما بول الآدمي ، وما في معناه فينجس الماء ، وإن كان أكثر من قلتين . وأما غيره من النجاسات فتعتبر فيه القلتان ، وكأنه رأى أن الحبث المذكور في حديث القلتين عام بالنسبة إلى الانجاس . وأعلم أن هذا الحديث^(٢) لا بد من إخرجه عن ظاهره بالتخصيص أو التقييد .

(١) قوله « من العذرة المائعة وغير ذلك » أقول : هذا بيان لما في معناه ، وأما قوله « وغير ذلك » فيحتمل أنه عطف على بول الآدمي قسم له ، أي فرق بين المذكور وبين سائر النجاسات ، فجعل البول وما ألحق به مؤثراً في الماء الكثير وجعل غير ذلك غير مؤثر . ويحتمل أنه عطف على قوله « من العذرة المائعة » فيكون من قسم ما ألحق بالبول ، ولكن يبقى كلامه مجحلاً غير معلوم ما هو الذي جعله قسيماً للبول ، فالأول أولى . ويختص ما في معنى البول بالعذرة المائعة لا غيرها فيكون أحمد خص الحديث بالبول والعذرة المائعة فقط .

(٢) قوله « وأعلم أن هذا الحديث » أقول : أفاد أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره لأجل ما وقع عليه الإجماع وهو صورتان : الأولى أنه أجمع على أن المستبرح والمراد به ما اتفق الكل على أنه كثير لا تؤثر فيه النجاسة فلا يحرّم فيه البول ، فلا بد من تخصيص عموم حديث الباب بالمستبرح^(٣) ، فقول الشارح بالتخصيص أو بالتقييد تخيير بين العبارتين لأن هنا نوعين من الاحتمال . والثانية الاتفاق أيضاً على أنه إذا تغير بالنجاسة حرم استعماله لنجاسته ، وهذه الصورة يتفق الكل فيها على أن النهي فيها للتحريم ، وهو لا يشكل على غير مالك لقوله إنه للتنزيه ، فلا بد أن يخص تأويله بما عدا هذه الصورة ، ولا يخفى أنه مشكل لأنه يكون اللفظ الواحد

(١) يعني الكثير الذي صار بحراً

التغير بالنجاسة ، أعني عن الحكم بالكراهة ، فإن الحكم ثم التحريم ، فإذا لا بد من الخروج عن الظاهر عند الكل

فلاصحاب أبي حنيفة (١) أن يقولوا : خرج عنه المستبحر الكثير جداً بالإجماع فيبقى ما عداه على حكم النص ، فيدخل تحته ما زاد على القلتين

ويقول أصحاب الشافعي : خرج الكثير المستبحر بالإجماع الذي ذكرتموه . وخرج القلتان فما زاد ، بمقتضى حديث القلتين ، فيبقى ما نقص عن القلتين داخل تحت مقتضى الحديث

مقيداً للنهي تنزيهاً وتحريماً ، فالأحسن أن يقال إن مالكا يحمله على التنزيه ، وهذه الصورة يحكم عليها بالتحريم بالإجماع فيكون غير مراد من عموم الحديث ، ويكون قول الشارح أعني عن الحكم بالكراهة ، أي الذي أفيد من هذا الحديث ، والإخراج إما بالتخصيص أو بالتقييد ، ويأتي للشارح بحث في هذا آخر هذا البحث . قلت : والذي يتعين أن هذا الحديث عمول على ما يغيره البول ، فيدخل تحت صورة الاتفاق فينحل إشكاله على الكل بتأويل واحد

(١) قوله « فلاصحاب أبي حنيفة ، أقول : الفاء فصيحة أي إذا عرفت أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره على كل قول فلاصحاب أبي حنيفة أن ينصروا ما ذهبوا إليه بأنه خرج بالإجماع المستبحر ، وبقي ما زاد على القلتين تحت حكم الحديث . وكان الأولى أن يقول القلتان فما زاد كما قال آخر . ولا يخفى أن الحنفية قد اطرحت حديث القلتين ولم تجمع بينه وبين حديث الباب بل جعلت حديث الباب حاكماً عليه ولا حكم له ، والشافعية قد حكمت له ولحديث الباب وجمعوا بينهما . وكذلك أحمد قد جمع بينهما وإن اختلف وجه الجمع

ويقول من نصر قول أحمد المذكور : خرج ما ذكرتموه^(١) ، وبقي ما دون القلتين داخل تحت النص ، إلا أن ما زاد على القلتين مقتضى حديث القلتين فيه عام في الانجاس ، فيخص ببول الآدمي

ولخالفهم^(٢) أن يقول : قد علمنا جزماً^(٣) أن هذا النهى إنما هو لمعنى النجاسة ، وعدم التقرب إلى الله بما خالطها . وهذا المعنى يستوى فيه سائر الانجاس ، ولا يتجه تخصيص بول الآدمي منها ، بالنسبة إلى هذا المعنى ، فإن المناسب لهذا المعنى - أعني

(١) قوله « خرج ما ذكرتموه » أقول : أى أيتها الشافعية من المستبحر والقلتين فما زاد ، وقوله « فيه عام » يتعلق بمقتضى ، وقوله « عام » خبر « ما زاد » أى ما زاد على القلتين قد حكم له حديثها بعموم عدم حملها للخبث لكل نجاسة فيخص ببول الآدمي لهذا الحديث

(٢) قوله « ولخالفهم » أقول : أى مخالف الخنابلة الدال عليهم ذكر إمام مذهبهم وهو الشافعية ، وأما الحنفية فانهم وإن كانوا من مخالفى الخنابلة لكنهم قد انفصلوا باطراح حديث القلتين

(٣) قوله « قد علمنا جزماً » أقول : هذا العلم حصل من معرفة موارد الشريعة ومقامات الأدلة الشرعية ، وإلا فلا نص به هنا . ثم هذا الاتصاف الذى ذكره الشارح المحقق واضح ، إلا أنه مبنى على أن الخنابلة تقول : أنه يخص بالبول لا غيره من النجاسات ، وإن شاركته أو كانت أقدر منه كما يقوله داود ، فانه خصه ببول الانسان نفسه دون غائطه ، وتقدم للشارح قريباً أنه يفرق أحمد بين بول الآدمي^(١) وما فى معناه من عذرتة المائعة ولا أقدر من البول فى النجاسات منها إلا أن يقال جيف ميتة الحيوانات ، وقوله « فلا يبقى لتخصيصه » أى البول وما فى معناه من عذرتة المائعة التى ألحقت به . ثم هذا يؤيد الاحتمال الاول فى عبارته السابقة بل بعينه

(١) فى الأصل : انه يقول أحمد ان بول الآدمي . وهو من تحريفه الناجين . وصح من عبارة الشارح السابقة قريباً

التنزه عن الأقدار - أن يكون ما هو أشد استقذاراً أوقع في هذا المعنى وأنسب له ، وليس بول الأدى باقندر من سائر التجاسات ، بل قد يساويه غيره ، أو يرجح عليه فلا يبقى لتخصيصه دون غيره بالنسبة إلى المنع معنى . فيحمل^(١) الحديث على أن ذكر البول ورد تنبيهاً على غيره ، مما يشاركه في معناه من الاستقذار . والوقوف على مجرد الظاهر هنا^(٢) - مع وضوح المعنى ، وشموله لسائر الأنجاس - ظاهرة محضة

وأما مالك رحمه الله تعالى^(٣) : فإذا حمل النهي على الكراهة يستمر حكم الحديث في القليل والكثير ، غير المستثنى بالاتفاق - وهو المستبجر - مع حصول الإجماع على تحريم الاغتسال بعد تغير الماء بالبول . فهذا يلتفت إلى حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين ، وهي مسألة أصولية . فإن جعلنا النهي للتحريم كان استعماله في الكراهة

(١) قوله « فيحمل » أقول : الفاء هي أيضاً فصيحة ، أى إذا عرفت أنه لم يبق فرق بين التجاسات وتم دست الانتصار^(١) للشافعية على الحنابلة ، فيحمل الحديث في تخصيصه على البول أنه للتنبيه على غيره مما هو في معناه مستقذراً

(٢) قوله « والوقوف الخ » أقول : هذه جملة استثنائية ، دفعاً لما يقال الأولى الوقوف على ظاهر النص ، فدفعه بأن الوقوف عليه مع وضوح المعنى الذي لأجله ورد النهي لتغيره المنصوص وشموله لما شاركه فيه جمود^٢ محض ، كما يجمد عليه أصحاب داود الظاهري ، وذلك ليس من دأب المحققين المنصفين ، لأنه قد علم أنه يقال لاحظ في كثير من الأحكام [في] المعاني التي لأجلها وردت ، فبعضها واضح لا ستر عليه فالاعراض عنه يناقى الانصاف والتحقيق ، وبعضها غير واضح فالوقوف مع الظاهر فيه ليس بالمدنوم ، ولذا قال : مع وضوح المعنى

(٣) قوله « أما مالك » . أقول : هذا الذي سلفت إليه الإشارة وقوله في النسخة الموجودة ، وفي بعض النسخ : وقد يقال هذا متعين ، ولزوم التخصيص أمر سهل

(١) أقول : ليس هناك دست انتصار ، لأن الحنابلة ولا سيما المتأخرين قد وافقوا الشافعية في المآخذ وهي رواية عن الإمام أحمد ، لأنه لما ورد حديثان صار له قولان

والتحريم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته وبجازه . والآكثرون على منعه . والله أعلم

وقد يقال على هذا : إن حالة التغير مأخوذة من غير هذا اللفظ ، فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين . وهذا متجه ، إلا أنه يلزم منه التخصيص في هذا الحديث

الوجه الثاني : أعلم أن النهي عن الاغتسال لا يخص الغسل^(١) ، بل التوضؤ في معناه . وقد ورد مصرحاً به في بعض الروايات^(٢) ، لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه ، ولو لم يرد لكان معلوماً قطعاً ، لاستواء الوضوء والغسل في هذا الحكم ، لفهم المعنى الذي ذكرناه ، وأن المقصود : التنزه عن التقرب إلى الله سبحانه بالمستقذرات

الثالث : ورد في بعض الروايات « ثم يغتسل منه » وفي بعضها « ثم يغتسل فيه » ومعناها مختلف^(٣) ، يفيد كل واحد منهما حكماً بطريق النص وآخر بطريق الاستنباط ، ولو لم يرد فيه لفظة « فيه » لاستويا ، لما ذكرنا

(١) قوله « لا يخلص الغسل » أقول : كما نص عليه في حديث « لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يتوضأ منه » كما ذكره الشارح ، وهذا بناء على أن المراد الاغتسال العرفي ، ولو حمل على مطلق الغسل ولو لعضو من أعضائه كما يقال غسلت يدي ونحوها كان عاماً لكل غسل بهذا النص

(٢) قوله « ورد في بعض الروايات » أقول : هما معاً في البخاري ، ولمسلم فيه فقط . وأحسن الحافظ عبد الغني بالإتيان بهما لأنه متفق عليه

(٣) قوله « ومعناها مختلف » أقول : لأن تلك تبعيضية والآخرى ظرفية ، وأما الحكمان المستبطنان فقال الحافظ ابن حجر : وجهه أن الرواية بلفظ « فيه » تدل على معنى الانغماس بالنص وعلى منع التناول بالاستنباط ، والرواية بلفظ « منه » بعكس ذلك

الرابع : مما يعلم بطلانه قطعاً ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء ، حتى لو بال في كُوز وصبّه في الماء لم يضر عندهم . أو لو بال خارج الماء فجرى البول إلى الماء لم يضر عندهم أيضاً . والعلم القطعي حاصل ببطلان قولهم ، لاستواء الأمرين في الحصول في الماء ، وأن المقصود : اجتنب ما وقعت فيه النجاسة من الماء . وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به ^(١) .

حصول البول في الماء من اناء او من مخرجه - دلالة قطعية . واعلم ان الشارح المحقق تعرض لما قاله الظاهرية في شرح الإمام وبسطه ، وذكر إیرادات لابن حزم على من نازعه ، ورأيت نقل ما هنالك الى هنا لعزة وجوده ، وتعقب الشارح لما قاله أبو محمد ابن حزم ، وقد تعقب ما قاله الشارح كالمحاكاة بين الشارح وابن حزم ، فما أقول فيه . قلت ، فهو من المحاكاة ، وقد أقول بعده ، أقول ، وهو لا يخفى على الناظر

قال الشارح ^(١) : ارتكب الظاهرية ههنا مذهباً وجه به الملامة اليهم وأفاض سيل الازراء عليهم حتى أخرجهم بعض الناس من أهلية الاجتهاد واعتبار الخلاف في الإجماع . قال ابن حزم منهم : إن كل ماء راكد قل أو أكثر من البرك العظام وغيرها بال فيه انسان فانه لا يحل لذلك البائل خاصة الوضوء منه ولا الغسل ، وإن لم يجد غيره ففرضه التيمم . وجائز لغيره الوضوء منه والغسل ، فهو طاهر مطهر لغير الذي بال فيه . ولو أنه تغوط فيه أو بال خارجاً منه فسال البول إلى الماء الدائم أو بال في إناء وصبه في ذلك الماء - ولم تغير له صفة - فالوضوء منه أو الغسل جائز لذلك المتغوط فيه والذي سال بوله فيه ولغيره . ومن شنع على ابن حزم في ذلك الحافظ أبو بكر =

(١) أى في (الإمام) الذي شرح به كتابه (الإمام) ، وتقدم وصفه في ترجمته

= ابن معود فقال بعد حكاية كلامه : فتأمل أكرمك الله ما جمع هذا القول من السخف وحوى من الشناعة ، ثم يزعم - أى قائله - أنه الذى شرعه الله وبعث به رسوله صلى الله عليه وآله وسلم . قال : واعلم أكرمك الله أن هذا الأصل النميم مربوط على ما أقول ومخصوص على ما أمثل أن البائل على الماء الكثير ولو نقطة أو جزءا من نقطة فحرام عليه الوضوء منه ، وإن تغوط حملا أو جمع بوله فى إناء شهرا ثم صبه فيه ولم تتغير له صفة جاز له الوضوء منه ، فأجاز له الوضوء منه بعد حمل من الغائط أنزله به أو صب من بوله الذى صبه فيه ، وحرمه عليه لنقطة من بول بالها فيه ، جل الله عن قوله ، وكرّم دينه عن إفكه . والشناعة كلها راجعة الى ما قرناه من قوة القياس فى معنى الأصل ، فانه قد ظهر ظهوراً قويا لا يرتاب فيه ، بحيث قد يدعى فيه القطع أن النهى عن استعمال ما وقع فيه البول إنما هو لأجل ما تقتضيه صفته من الاستقذار ، ومتى وجد هذا المعنى - بأى طريق كان - وجب أن يكون الحكم ثابتا . انتهى . ثم إنه رد ابن حزم على من شنع عليه وأجاب بالزامات . وتعقبها الشارح فقال : وتجلبد ابن حزم وشدد . ثم نقل كلامه متعبا له فقال : إنه أورد ابن حزم على مخالفيه أشياء قصد بها أن يساوى بينه وبينهم ، فقال فى أثناء كلامه : وهل فرقنا بين البائل وغير البائل إلا كفرهم معنيين الماء الراكد المذكور فى الحديث وغير الراكد الذى لم يذكر ؟ قال الشارح : التشنيع إنما كان لعلنا بأن المنع من الغسل والوضوء لسبب وقوع النجاسة ولتجنبها فيما يتقرب به الى الله تعالى ، والقطع بمساواة حال البائل خارج الماء وإجراء البول اليه والبائل فيه بالنسبة الى حال التنزه عن النجاسة فى الصلاة ليس إلا لاستقذارها وطلب إبعادها عن حال القرية لهذا المعنى . قلت : ابن حزم يقول : هذا الماء الذى بال فيه من نهى عن البول ماء طاهر ، لأن الفرض عنده أنه لم يغيره البول ، والماء الطاهر لم يمنع عنه الشارع ولا نهى عنه ، بل أمر بالوضوء مثلامنه ، ونهى عن هذا الطاهر البائل بخصوصه ، فقلنا بالنهى عنه تعبدأ لا لنجاسته التى زعمتم ، فانه لو تغير بالبول قلنا بنجاسته وتحريمه . ومثله البول إذا صب فيه إن غيره صار نجسا ، وإن لم يغيره فهو ماء طاهر لم ينه الشارع عنه أحداً ، فأى وجه لل منع عن التطهر به ؟ بخلاف الذى بال فيه الإنسان فانه يثبت =

= النهى عنه تعبداً . وخلاصة الكلام وأساس المرام أن من خالف ابن حزم علل النهى عن وضوء البائل في الماء الراكد بالنجاسة فألحق به ما شاركه في العلة وهو الراكد الذي صب فيه البول ، وابن حزم علل النهى بالتعبد فلا إلحاق ، ثم بناء على أصل آخر وهو أنه لا ينجس من الماء إلا ما تغير أحد أوصافه بالنجاسة تقع فيه ، والغرض أن الماء الذي بال فيه من نهى عنه لم تغير له صفة فهو طاهر نهى عنه البائل فيه تعبداً ولم ينه عنه غيره ، بل غيره مأمور باستعماله . قال الشارح : وأما فرقنا بين الماء الراكد في الحديث وغير الراكد الذي لم يذكر فيه فانا لا ننكر الفرق عند اتحاد المعنى الذي بوقت الفرق ، ولا عند انحسام المعنى ووجوب المصير الى التعبد ، وإنما انكراهه عند ظهور المعنى ظهوراً قوياً جداً ، واقتضى ذلك المعنى التسوية ، فأنكار الفرق من هنا جاء . قلت : وهو محل نزاع ابن حزم^(١) فانه يقول : هذا الماء الراكد الذي بال فيه من نهى عنه شرعاً لعدم تغير وصف من أوصافه بالبول فلا فرق بينه وبين غير الراكد الذي لم يذكر في الحديث في الطهارة التي هي المعنى الملاحظ في جواز الاستعمال ، لكنه نهى الشارع البائل فيه أى عن الراكد مع طهارته تعبداً ، فأين ظهور المعنى الذي ذكرتم ؟ فأنكم أردتم به النجاسة وهي محل النزاع ، فانه عندنا طاهر . ثم قال ابن حزم : وكثير يقهم في الغاصب للماء فيحرم عليه شربه واستعماله ، وحلال لغير الغاصب له . قال الشارح : قلنا هذا ركيك جداً لأن ما ثبت لعله يتعين إضافة الحكم إليها وجب أن يثبت عند وجودها ويتحقق عند اتفائها ، وهذه العلة مقتضية للفرقة بين الغاصب وغيره ، لأنها ليست إلا العدوان وتحريم مال الغير . قلت : وابن حزم يقول كذلك للفرقة بين البائل في الراكد وغير البائل هو قضاء النص للفرقة بينهما ، فلماذا شنعتم علينا ، ولم قبلتم الفرق في الغاصب وغيره بالنص ، ولم قبلوه بالنص في البائل وغيره ؟ ثم قال ابن حزم : وهل البائل وغير البائل إلا كالزاني وغير الزاني والسارق وغير السارق والشارب وغير الشارب والمصلى وغير المصلى ، لكل اسم منها حكمه . وهل الشنعة والخطأ إلا =

(١) لعل الكلام : أما ابن حزم فانه

= إن برز نص في البائل فيحمل ذلك الحكم عليه وعلى غير البائل ، وهل هذا إلا كمن جعل حكم السارق على غير السارق وحكم الزاني على غير الزاني وحكم المصلي على غير المصلي وهكذا في جميع الشريعة ؟ نعوذ بالله من هذا . قال الشارح : قلنا جميع ما ذكرت من التفرقة في هذه الصور ليس للأسامي كما تزعم ، ولا الاقتصار في هذه الصور لأن الحكم متعلق بالاسم ، بل لأن العلة التي أوجبت تلك الأحكام وعلم أنها أسبابها وهي العقوبات على ارتكاب الجنايات المحرمة شرعاً يقتضى الفرق بين من جنى بارتكاب المعصية وبين من لم يجن إن أراد أنها تجب التسوية في خصوص الأحكام ، وهو أن يسوى بين السارق وغيره في العقوبة وهي القطع في السرقة ونحوه في غيرها والجلد في الزنا وأنه يجلد من لم يزني وسائر ما ذكره . قلت : معلوم أنه لم يرد ابن حزم هذا ، كيف وهو يورد هذا في سياق الإلزام لمن شنع عليه في تفرقة بين البائل في الماء وغير البائل فيه ، فجعل الحاكم التحريم على الأول ، وذلك كنهيه عن البول في الماء ونقله عن غير البائل فأباح له الماء ، فأراد إلزام من شنع عليه بأنه فرق بين السارق مثلاً وغير السارق فأوجب العقوبة على الأول دون الثاني ، فكذلك هو أوجب عقوبة البائل بتحريم الماء عليه وأباحه لمن لم يبل فيه ، لأنه لم يحرم عليه الشارع ذلك الماء فلا عقوبة عليه بتحريم الماء عليه ، فلم يكن مراده تعميم الحكم وهو المنع عن الماء ، بخلاف من شنع عليه فإنه عاقب من لم يبل فيه بتحريمه عليه فعمم الحكم فيلزمه أن يعمم الحكم في السارق وغيره في العقوبة إذ غير البائل كغير السارق ، فما وجه التفرقة بين العقوبتين ؟ قولكم إن غير السارق لم يرتكب جناية السرقة فيعاقب بالقطع ، قال : وغير البائل لم يبل في الماء ، فلماذا عوقب عقاب من بال فيه ؟ إذا عرفت هذا عرفت بطلان إرادة ابن حزم لهذا القسم من التردد ، ولم يأت الشارح بالطرف الآخر من التردد . قال ابن حزم : لو انصف المالكين والشافعيون لأنكروا على أنفسهم تفرقتهم بين مس الذكر بباطن الكف فينتقض الوضوء وبين مسه بظاهر الكف فلا ينتقض الوضوء . قال الشارح : قلنا سبب التفرقة أن الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف وانك نصا على اللغة^(١) وإخبار عنها بأن هذا هو =

(١) كذا . ولعل الصواب : وإن هذا نص للغة

= الوضع ، فإن صح فالانتقاض على هذا التقدير بالنص ، وإن لم يصح ما ذكر من أن الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف فالخطأ هنا مبنى على فساد الأصل لا على وجوب المساواة بين باطن الكف وظاهرها الذي تحاول تقريره . قلت : ابن حزم أنكر التفرقة لعدم ثبوت كون الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف في اللغة ، بل الإفضاء فيها هو الإيصال ، قال الله تعالى ﴿ وقد أفضى بعضكم إلى بعض ﴾ فسر ابن عباس رضي الله عنهما بالوطء . والحاصل أن هذا بحث لغوي الحق فيه مع (١) فسر ابن عباس في الآية بالوطء ، وغايته أنه كما قاله الشارح أمر يدور على صحة اللفظة . قال ابن حزم : وهؤلاء الشافعيون فرقوا بين البول في مخرجه من الإحليل فجعلوه يطهر بالحجارة وبين ذلك البول في نفسه وبين ذلك الإنسان في نفسه إذا بلغ بوله أعلى الحشفة فجعلوه لا يطهر إلا بالماء . قال ابن دقيق العيد : قلنا فرقوا للدليل الدال على اجتناب النجاسات مع الدليل الدال على الاكتفاء بالأحجار في محل الإحليل مع قاعدة وهو أن مورد النص إذا اشتمل على وصف يمكن أن يكون معتداً به في الحكم لم يجز إلغاؤه ، لأنه لو ألغى لكان قياساً مع إمكان الفارق ، وهو غلط . ولا شك أن البول في الإحليل متكرر ابتلى المكلف بتكرره ، ولا يساويه في هذا المعنى البول في غير الإحليل ، ويمكن أن يكون الشارع ساع من ذلك مع كون الأصل تحريم استصحاب النجاسة في العبادة لأجل هذه النجاسة المكررة فلا يخلو عن محل النص به لاحتمال اعتبار الفارق الذي في محل النص . انتهى . أقول : مراد ابن دقيق العيد أن وجه فرقه الذي أوجب جعل الأحجار مطهرة في ثقب الإحليل وغير مطهرة له في الحشفة ، وهو أن الدليل قد دل على الاكتفاء بالأحجار في محل خروج البول فلا يلحق به في الاكتفاء بها ما يقع منه في الحشفة لأنه إلحاق بالقياس ، والفارق الذي لا يتم معه القياس ، يمكن ، إذ مورد النص ثقب الإحليل والحكم الاكتفاء بالأحجار منه ، والبول في ثقب الإحليل متكرر يبتلى به المكلف ولا يساويه في غير ثقب الإحليل أي في الحشفة في ذلك . هذا هو الفارق الذي أشار =

= إليه وأنه لا يتم معه القياس للاكتفاء بالأحجار في طهارة الحشفة . قلت : ولا يخفى أن ابن حزم لم يرد إلزام الشافعية بأنهم يقيسون الحشفة التي وقع منها البول بثقب الإحليل في كفاية الأحجار للتطهر بها ، وإنما أراد إلزامهم بأنهم قالوا بما قالته الظاهرية من الفرق بين البائل وغيره . فكذا ذلك هم فرقوا بين بول الإنسان بعينه في ثقب ذكره أو في حشفته ، فإن كان فرقههم بنص ورد به فهو كما تقول الظاهرية إنه فرق النص بين البائل وغيره فلا يختص التشنيع بهم ، وإن كان لغير نص فأبعد وأشنع . ثم لا يخفى أن ابن دقيق العيد قال : إن المكلف مبتلى بالبول في الإحليل بتكرره ، ولا يقع هذا الابتلاء في غير الإحليل ، وهي عبارة قاصرة ، فليس المراد بالإحليل إلا ثقبه وبغيره الحشفة التي هي محل إلزام ابن حزم للشافعية لا غير الإحليل وهو ^(١) فلا بد من إصلاح عبارة ابن دقيق العيد بأن مراده بالإحليل ثقبه وبغيره الحشفة هنا . ولا يعزب عنك أن الأحاديث في الأحجار أنها تنقي المؤمن ، ولم يأت في الأحاديث تفرقة بين ثقب الإحليل والحشفة ، فلينظر . قال ابن حزم : وفرق بين بول الرضيع وبين غائطه في الصب والغسل ، وهذا هو الذي أنكروا علينا هنا بعينه . قال ابن دقيق العيد : قلنا للتفريق مأخذان أحدهما أن الأصل اجتناب النجاسة ، والنص ورد في البول ، فيبقى في الغائط على مقتضى الأصل . وفرقوا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل وجوب الاحتراز عن الغائط ، وتفريقهم هنا بين البول والغائط لا يساوى هذا . انتهى . وأقول : لا ينحزم أن يقول : ونحن فرقنا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل ، فإن الشارع نهى البائل عن الماء الذي بال فيه ولم يتغير لوناً ولا ريحاً ولا طعماً هو ماء طاهر اختص بالنهي عنه البائل ولم ينه المتغوط لو تغوط في الماء ولم يتغير له صفة ، فهو ماء طاهر غير منهى عنه ، فالكم والتشويش بذكر النجاسة والطهارة ؟ وأما قولكم فبقى الغائط على الأصل ، فنحن نقول كذلك ، إنما كلامنا في قبولكم فرق الشارع بين الأمرين في هذه المسألة ، ولم تسوغوا لنا ما قلناه من فرقه بين البائل وغيره . قال ابن دقيق العيد : وثانيهما أن التخفيف في البول يمكن أن =

(١) بياض بالأصل . ولعله : وهو ظاهر

== يكون لما فيه من القصور في الاستقذار عن الغائط ، ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى بالحق غيره به قياساً مع إمكان الفارق ، وأما إلحاق الغائط بالبول فيما نحن فيه فمعكس — لنا ، فانه إذا نص على الأخف بالمنع فالأغلظ أولى قطعاً كما في تحريم التأفيف مع الضرب . أقول : ثانيهما أى ثانى مأخذى الفرق . وقوله : ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى أى قصور استقذار البول في مسألة البائل في الماء الدائم فالحق به غيره وهو الغائط قياساً ، أى أذن لنا بقياس الغائط على البول في الماء الدائم مع وجود الفارق وهو غلظية استقذار الغائط ، أى فيلزم ابن حزم عدم التفرقة بينهما في الإفاء ، بل الغائط أولى لشدة قذارته . ولا يعزب عنك أن ابن حزم لم ينازعهم في خفة استقذار البول عن الغائط ، بل نازعهم في كونهم قبلوا تفرقة الشارع بين بول الصغير وغائطه في مجرد التفرقة لا بالنظر الى تخفيف ولا تغليظ ، ولم يقولوا بها في البائل في الماء والمتغوط فيه مع فص الشارع على النهى لاحدهما دون الآخر . وأما ذكر التغليظ والتخفيف والاستقذار وعدمه فما هو من محل النزاع ، فانه اذا تجس الماء بتغير أى صفاته خرج من محل النزاع وصار من مسائل الوفاق بينهم وبين ابن حزم . ثم إن ابن حزم لا يقول بالقياس ولا يثبت دليلاً ، فلا تقوم عليه الحجة بفرع قد خالف أصله وبفرد قد خالف جملة ، إذ لا يستدل على الخصم إلا بما يسلبه . قال ابن حزم : وهؤلاء الحنفية فرقوا بين بول الشاة في البئر فيفسدها وبين ذلك البول في المقدار من بولها بعينها في الثوب فلا يفسده ، وفرقوا بين بول البعير في البئر فيفسده ولو أنه نقطة ^(١) ذلك الجمل في البئر فانه لا يفسده ، وهذا نفس ما أنكرنا علينا وفرقوا بين روث الفرس يكون في الثوب منه أكثر من قدر الدرهم البغلي فيفسد الصلاة ، وبين بول ذلك الفرس نفسه يكون في الثوب فلا يفسد الصلاة إلا أن تكون ربع الثوب عند أبي حنيفة أو شبراً في شبر عند أبي يوسف فيفسدها حيثئذ ، ومنهم من يقول : بول ما يؤكل لحمه طاهر كله ورجيعه نجس ، وهذا هو الذى أنكرنا علينا وفرقوا بين ما يملأ الفم من القلس ، وبين ما لا يملأه منه ، ==

(١) يبايض بالاصل . ولعل المحنوف « وبين سقوط ،

= وفرقوا بين البول في الجسد فلا يزيله إلا الماء ، وبين البول في الثوب فيزيله غير الماء . ولو تتبعنا سقطاتهم لقام فيها ديوان . قال ابن دقيق العيد : قلنا لستنا تنكر عليك ولا على أحد من المجتهدين ما كان عن اجتهاد فأخطأ فيه ، وإنما تنكرون^(١) من فرق بين ما هو في معنى المنصوص عليه قطعاً وينكر جحداً ما تبين أنه مقصود المتكلم وعليه الحكم قطعاً أو قريباً من القطع ، فإن كان شيئاً مما ذكرت من هذا القليل فينبهه وإلا فلا مساواة . انتهى . أقول : ابن حزم إنما ساق ما ساقه إلزاماً لهم بأنهم فرقوا بين أحكام بعضها لأدلة ناهضة وبعضها باجتهاد عن أدلة واهية ، وابن دقيق العيد سلم له أنه لا نكير على من اجتهد وإن أخطأ ، وإنما الانكار على ابن حزم في أنه فرق بين ما هو في معنى المنصوص قطعاً ، وهو هنا مثلاً البول في الإناة ثم صبه إلى الماء الدائم ، فإن هذا في معنى المنصوص ، والمنصوص في البائل في الماء ، فليكن الحكم فيهما واحداً هو النهي عن الماء ، فهو الذي أنكروه على ابن حزم ، وكذا أنكروا عليه جرده مقصود المتكلم الذي دار عليه الحكم قطعاً أو قريباً من القطع ، ومراد ابن دقيق العيد مقصود المتكلم الذي دار عليه الحكم هو علمنا أنه ما منع الشارع الوضوء أو الغسل من الإناة الذي بال فيه من نهى عنه إلا لأجل النجاسة . وقد صرح بهذا ابن دقيق العيد في أول البحث حيث قال : إنا علمنا أن المنع من الغسل والوضوء إنما كان لسبب وقوع النجاسة ولأجل تجنبها فيما يتقرب به إلى الله تعالى . انتهى . قلت : ولا يغرب عن ذهن الناظر أن ابن حزم قائل بأن هذا الماء الذي بال فيه من نهى طاهر مطهر فإنه لا ينجس الماء إلا ما غير أحد أو صافه^(٢) بالبول فيه صفة وأن النهي عنه ليس إلا تعبداً ، وإذا تبين هذا الأصل علمت أنه لا يرد عليه شيء مما أورده ابن دقيق العيد ، ولا يتم جواب عن إيراداته . ثم قال ابن حزم : فإن قالوا من قال بقولكم هذا في الفرق بين البائل والمتغوط في الماء الراكد قبلكم ؟ قلنا : قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه =

(٢) يياض بالأصل

(١) لعله د على ،

== ولا من خلفه ^(١) وسكت عن المتغوط والمتنخم والمتنخط . قال ابن دقيق العيد : قلنا لم يفرق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين البائل والمتغوط في الحكم قط ، وإنما فرق بينهما في الذكر والسكوت . قلت : هذا رد بمحل النزاع ، ثم قال : وأخذ التفريق بينهما في الحكم من التفريق بينهما في الذكر والسكوت يتوقف على دليل خارج من اللفظ ، فلا يجوز أن ينسب إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم معنى التفريق بين التفريق في الحكم ، وأقل درجات ما ادعينا فيه القطع أو قريباً منه أن يكون محتملاً ، فكيف يحل مع الاحتمال أن يحزم القول بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاله ؟ انتهى . قلت : هذا مبنى على أن النهي للنجاسة ، وهو محل النزاع . ثم لا يخفى أنها قد لانت شكيمة ابن دقيق العيد بعد أن قال : إن المسألة مقطوع بها إلى الاحتمال . قال ابن حزم : ^(٢) بين بول الشاة في البئر وبولها في الثوب ، وبين بول الشاة تشرب ماء طاهراً وبولها تشرب ماء نجساً ، وبين البول في رأس الخشفة وفوق ذلك ، فهذا هو الذي لم يقله أحد قبلهم قط ، إذ قالوه بوجهة منهم أو بعقل . وكذلك سائر فروقهم المذكورة . ونحن لا ننكر القول بما جاء به الكتاب والسنة وإن لم نعرف قائلاً مسمى به ، وهم ينكرون ذلك ويفعلونه ^(٣) لازمة لهم لا لنا . قال ابن دقيق العيد : قلت الواجب أن لا يقول الناظر ما قال أهل الإجماع خلافه ، ودون هذا في الرتبة ما اشتهر العمل به بين الأمة من غير تكبر وإن لم يتحقق قول واحد منهم به بمن خالف وابتدع قولاً يشنع به عليه . وأما أن الواجب أن لا يقول إلا كما قال بعضهم ^(٤) وإن ظهر عليه دليل من كتاب أو سنة ولم يكن من قبيل ^(٥) والمنكر فهذا موضع نظر ، ومن لم يوجب ذلك لا يشنع عليه فيما يذهب إليه لا من جهتك ولا من جهتهم ، وأما إنكارهم ذلك مع فعله فننكر على من فعله منهم قبيح . والله أعلم . انتهى . آخر كلام ابن حزم وابن دقيق العيد . ==

(١) لو قال : الذي لا ينطق عن الهوى لكان أولى

(٢) بياض بالأصل

(٣) بياض بالأصل . ولعله : وهي

== وأقول: الإجماع قد حقق ، إلا أنه كذب من ادعاه إلا في ضرورة والحجة الضرورة . ومن قال بكذب مدعيه الإمام أحمد ، وقوله : ودون هذا في الرتبة الى آخره ، هذا هو الإجماع السكوتي . والتحقيق أنه لم يقم الدليل إلا على حجية الإجماع القولى ، وأما هذا الذى أشار اليه وهو الإجماع السكوتي فليس بحجة ^(١) كما علم فى الأصول . فاذا حققت الحق ان دعوى الإجماع طريقة القاصرين ، إذا أعيتهم الأدلة ادعوه على منازعهم ، ولا يليق ذلك بآئمة التحقيق ، فليس العمدة إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو قياس فى معنى الأصل ، فاذا قام الدليل فلا ينظر الى التفتيش قال به قائل أو لا ، فلا وحشة مع الدليل ، ولا ناظر بعد وجوده إلى قال ولا قائل ولا قيل ، والله يقول الحق ويهدى السبيل . وقد استوفيت كلام الامامين المحققين ابن حزم وابن دقيق العيد بما اشتمل عليه من الإعادة ، وتعقبت ذلك بما هو كالحكم بين الامامين والترجيح بين المتناظرين ، ولثلا يغتر الناظر بكلام أحد المتنازعين حتى يجمع بين قوليهما ويتبع ما فيهما وينصف إن رزقه الله فهما صحيحا . واعلم أن الشارح المحقق أهل أصلا أصيلا ورد عليه فلك المناظرة ، وهو تسليم الخصم للمقدمات التى عليها تصح المناظرة . وهنا آداب المناظرة على مقدمات لا يسلبها الخصم وهى نجاسة الماء الدائم ببول البائل فيه ، وأن تحريم البول للنجاسة ، والخصم منازع فى الحكم وهو نجاسة الماء الدائم بالبول فيه حيث لم يغير أحد أوصافه ، ومنازع فى كون علة النهى عن البول فى الدائم تنجسه ، بل العلة التعبد ، فلا تصح المناظرة والاتصار عليه إلا بعد تسليم أساس المناظرة ، فكيف يقول الشارح إن بطلان ما قاله الظاهرية ضرورى ؟ وكأنه يقول : قد أقننا أدلة مقدماتنا وعدم الا ^(٢) ولنا بعد إقامة الأدلة ^(٣) لا يلتف اليه ، ولا يخفى ضعف هذا ان قاله

(١) الفرق بين الإجماع القولى والإجماع السكوتي أن العلماء يجمعون على قول ويسكتون عن فعل ، لدليل أو لعدمه
(٢) بياض بالأصل
(٣)

وأما الرواية الثانية^(١) : وهي قوله **وَيُكْفَرُ** ، لا يغتسل أحدهم في الماء الدائم وهو جنب ، فقد استدل به على مسألة الماء المستعمل وأن الاغتسال في الماء يفسده . لأن انتهى وارد هنا على مجرد الفصل . فدل على وقوع المفسدة بمجرد ، وهي خروجه عن كونه أهلا للتطهير به : إما لنجاسته^(٢) ، أو لعدم طهوريته . ومع هذا^(٣) فلا بد فيه من التخصيص . فإن الماء الكثير — إما القلتان فما زاد ، على مذهب الشافعي ، أو المستبحر على مذهب أبي حنيفة — لا يؤثر فيه الاستعمال . ومالك لما رأى أن الماء المستعمل طهور ، غير أنه مكروه ، يحمل هذا النهي على الكراهة وقد يرجحه^(٤) أن وجوه الانتفاع بالماء لا تختص بالتطهير . والحديث عام في

(١) قوله « وأما الرواية الثانية ، أقول : قد تقدم الكلام على ذلك

(٢) قوله « إما لنجاسته » أقول : عند من قال المستعمل نجس ، وهو قول أبي يوسف ، وحكى أنه رجح عنه ثم رجع إليه . وللحنفية ثلاثة أقوال : الأول كالشافعية طهور غير مطهر . الثاني نجس نجاسة خفيفة . الثالث نجاسته غليظة . وقد سرد البخاري أحاديث رداً على من قال إنه نجس كحديث أنه كان يُتبرك بوضوءه صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ : والنجس لا يتبرك به ، قلت : إلا أنه قد قدم الحافظ أن الأصح أن فضلاته طاهرة فكيف ما لاصق أعضائه الشريفة ، فهذا لا ينهض ، لكن الأصل أنه مطهر ، فالدليل على القائل بخلافه وتقدم هذا . وقوله « أو لعدم طهوريته » أي عدم كونه مطهراً ، مع أنه ظاهر عند من ذهب إليها وهو الأكثر ، وعلى ما أسلفناه أنه لمجرد التعبد

(٣) قوله « ومع هذا » أقول : أي مع كونه خارجاً عن كونه أهلاً للتطهير به فلا بد من تخصيص عمومها بما خص ما سلف

(٤) قوله « وقد يرجحه » أقول : أي الحمل للنهي على الكراهة يرجحه أن الماء يتنفع به للتطهير والتبريد والشرب والطبخ وغير ذلك ، وجعل النهي للتحريم إنما يكون الباعث عليه أن يخرج الماء عن الطهورية لا غيرها من الشرب منه والتبريد به ونحو

النهى . فإذا حمل على التحريم لمفسدة خروج الماء عن الطهورية لم يناسب ذلك ، لأن بعض مصالح الماء تبقى بعد كونه خارجاً عن الطهورية ، وإذا حمل على الكراهة كانت المفسدة عامة ^(١) لأنه يستقندر بعد الاغتسال فيه ، وذلك ضرر بالنسبة إلى من يريد استعماله في طهارة أو شرب ، فيستمر النهى بالنسبة إلى المفاصد المتوقعة ، إلا أن فيه حمل اللفظ على المجاز ، أعنى حمل النهى على الكراهة . فإنه حقيقة في التحريم

*

٦ — الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « إذا شرب الكلب ^(٢) في إناء

ذلك ، فحمله على التحريم لأجل زوال بعض منافعه ، وإهمال غيرها غير مناسب لأنه ملاحظة لأحد المنافع دون غيرها ، ولا وجه لإثاره مع أن غير تلك المنفعة أكثر . وقد يقال : وجه ذلك أنها لما كانت يتقرب بها إلى الله تعالى وتستعمل لمراعاة مناجاته كانت هي الملاحظة دون غيرها ، كما يرشد إليه تخصيصه صلى الله عليه وآله وسلم لمنع الوضوء أو الغسل فيه دون غيرهما من منافعه

(١) قوله « كانت المفسدة عامة » أقول : أى كانت العلة للنهى عامة لأنواع الارتفاع ، فإنه يستقندر الارتفاع به بعد الاغتسال فيه . وقوله « فيستمر النهى » أى يشمل النهى أنواع الارتفاعات ، ولكنه عارض هذا الوجه حمل النهى على خلاف أصله

الحديث السادس : (٢) قوله « إذا شرب الكلب .. الخ » أقول : حديث أبي هريرة « إذا شرب الكلب » الحديث . قال الزركشى « إذا لغب الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعاً ، ولمسلم « أولاهن بالتراب » انتهى . هكذا رأيت في نسخة عليها خط المصنف ، وإنما رواه البخارى بلفظ « شرب » ، ورواه مسلم بهما أيضاً ، وروى « ولغ » أيضاً . وأشار ابن عبد البر والإسماعيلي وغيرهما إلى أن الجمهور على رواية « ولغ » وهو الذى يعرفه أهل اللغة . انتهى . قلت : هذا اللفظ أى « لغب » لم يذكره

أَحَدِكُمْ^(١) فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا ، وَلْيَسْلَمْ « أَوْ لَاهُنَّ بِالتُّرَابِ »
وله في حديث عبد الله بن مُغَفَّل : أن رسول الله ﷺ قال « إِذَا وَلَغَ
الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعًا وَعَقِّرُوهُ الثَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ »

غير الزركشي عن نسخ العمدة ، ولم يذكره الحافظ ابن حجر مع كثرة ما تتبع ما في
العمدة . والذي ذكره أنه في البخارى بلفظ « شرب » ومثله في الموطأ . قال : المشهور
عن أبي هريرة من رواية جمهور الصحابة « إِذَا وَلَغَ » وهو المعروف في اللغة ، يقال
ولغ بلغ بالفتح فهما إِذَا شرب بطرف لسانه . وقال ثعلب : هو أن يدخل لسانه في
الماء وغيره من كل مائع فيحركه . زاد ابن دُرستويه : شرب أو لم يشرب . وقال
مكي : فإن كان غير مائع يقال : لغته . وقال المطرزي : فإن كان فارغا يقال لحسه .
والشرب أخص من الولوج فلا يقوم مقامه ، ومفهوم الشرط في قوله « إِذَا وَلَغَ » ،
يقضى قصر الحكم على ذلك . انتهى . نعم وفي القاموس : الكلب ولغ . فقد ثبت
هذا اللفظ لغة بمعنى اللفظ الذي في الصحيح ، فإذا ثبت عن عبد الغني مؤلف العمدة
فيحمل على ثبوت رواية له بذلك ولا نكارة . فقول الزركشي : المعروف عند أهل
اللغة ولغ ، كأنه يريد الأكثر عندهم

(١) قوله « إِنَاءٌ أَحَدِكُمْ » أقول : الإضافة ملغى اعتبارها هنا ، لأن الطهارة
لا تتوقف على ملكه ، وكذا قوله « فَلْيَغْسِلْهُ » لا يتوقف أن يكون هو الغاسل ، قاله
الحافظ ابن حجر . قال : وزاد مسلم والنسائي في هذا الحديث « فليرقه » وهو يقوى
القول بأن الغسل للتنجيس اذ المراق أعم من أن يكون ماء أو طعاما ، فلو كان طاهرا
لم يؤمر بإراقته للنهي عن إضاعة المال . إلا أنه نقل الحافظ عدم صحة هذه اللفظة
عن الحفاظ . وقال ابن عبد البر : لم يذكرها الحفاظ من أصحاب الأعمش . وقال ابن
منده : لا يعرف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجه من الوجوه . قال الحافظ :
إلا أنها قد صحت بإسنادها الى أبي هريرة موقوفا . قلت : يأتي للشارح أنها صحيحة ،

فيه مسائل . الأولى : الأمر بالفعل ظاهر في تنجيس الإناء^(١) . وأقوى من هذا الحديث في الدلالة على ذلك الرواية الصحيحة^(٢) ، وهي قوله ﷺ : « طهور إناء أحدكم - إذا ولغ فيه الكلب - أن يغسله سبعاً ، فإن لفظه طهور ، تستعمل إما عن الحدث ، أو عن الخبث . ولا حدث على الإناء بالضرورة^(٣) ، فتعين الخبث^(٤) . وحمل مالك هذا الأمر على التعبد ، لاعتقاده طهارة الماء والإناء^(٥) . وربما رجحه

وهي في مسلم وشرح عليها النووي وقال : الأمر بإراقتة متفق عليه عندنا ، لكن هل الإراقة واجبة لعينها أم لا يجب إلا إذا أراد استعمال الماء ؟ فيه خلاف . فقيل : يجب فوراً ، وقيل : لا يجب إلا إذا أراد الاستعمال قياساً على سائر النجاسات ، فإنه لا يجب إراقتها بلا خلاف . قلت : الأصل في المسألة هل الواجبات على الفور أم لا ؟ فلا وجه لتفريق أحكام النجاسات بالتخصيص لهذه بل كل هذا على أصله في الأصول

(١) قوله « ظاهر في تنجيس الإناء » أقول : لا للتعبد لما سيقدره في ذلك . قال الحافظ : إذا كان الأمر للتنجيس يجرى الحكم في القليل من الماء دون الكثير

(٢) قوله « الرواية الصحيحة » أقول : هي في مسلم بهذا اللفظ إلا أنه بلفظ « سبع مرات ، مضافاً لا منكرأ . قال النووي في شرحه : الأظهر فيه ضم الطاء^(١) ويقال فتحها

(٣) قوله « بالضرورة » أقول : إذا الأحداث على المكلف المخاطب بمثل قوله تعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾

(٤) قوله « فتعين الخبث » أقول : هو النجس . قال النووي : فإن قيل المراد الطهارة اللغوية فالجواب إن حمل اللفظ على حقيقته الشرعية مقدم على حمله على اللغوية

(٥) قوله « لاعتقاده طهارته » أقول في شرح مسلم : إن في مذهب مالك أربعة أقوال : طهارته ونجاسته وطهارة سؤر المأذون في اتخاذه دون غيره ، وهذه الثلاثة

(١) يشير إلى حديث « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً لإحداها بالتراب ، فمن قرأها بالضم أراد الفعل ، ومن قرأها بالفتح أراد التطهير

أصحابه بذكر هذا العدد المخصوص^(١) ، وهو السبع ، لأنه لو كان للنجاسة لاكتفى فيها بما دون السبع ، فإنه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة وقد اكتفى فيها بما دون السبع . والحمل على التنجيس أولى^(٢) . لأنه متى دار الحكم بين كونه تعبداً ، أو معقول المعنى ، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى ، لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى

عن مالك ، والرابع عن عبد الملك بن الماجشون المالكى أنه يفرق بين البدوى والحضرى . انتهى . وكأن الشارح ما ثبت عنده عن مالك إلا الأول ، وقد ذكر الحافظ الأقوال هذه ورددها

(١) قوله : هذا العدد المخصوص ، أقول : أى المخصوص بالسبعية ، فإنه قد سلف من الأدلة على تندية غسل اليدين عند الاستيقاظ ذكر العدد ، فإنه سلف عن الحافظ ابن حجر أن التقيد بالعدد فى غير النجاسة العينية يدل على التندية ، إلا أن من قال هو نجس قال هى عينية ، وأما سبعيته فإنه كما قرره الشارح بأنه ليس بأغلظ من العذرة ، ولم يعتبر فى إزالتها عدداً أصلاً ، فقوله : قد اكتفى فيها بدون السبع ، فيه إيهام أنه اعتبر فيها عدد

(٢) قوله : والحمل على التنجيس أولى ، أقول : هو رد على المالكية بأنه إذا دار الحكم بين كون علته التعبد أو معقولة المعنى حمل على الثانى لكثرة وندرة الأول ، فيكون إلحاقاً للفرد المتنازع بالأعم الأغلب ، اذ الأحكام المعقولة المعنى أكثر . وأقول : دعوى كثرة ذلك ممنوع ، فإن الأحكام التعبدية أكثر ، ولنفرضه فى مسألة أحكام الصلاة من تعيين أعدادها وانقسامها الى ثنائية وثلاثية ورباعية وتعيين أوقاتها وجعل كل عدد لوقت وتعيين أذكارها وأعدادها ومحالها . وكذلك الوضوء من تعدد أحكامه كالتلثيق والاقصاء على الأعضاء المعروفة وغسل بعضها ومسح بعض . وكذلك الزكاة من تعيين الأجزاء المعروفة من الأموال والفرقة بين الأجزاء المأخوذة ، فيؤخذ من النقد كذا ومن الإبل كذا ومن البقر كذا وتوقيت الأخذ . وأما الحج فكل أحكامه تعبدية . وبالجملة فالأحكام المعقولة المعنى قليلة جداً بالنسبة الى مقابلها ، والعبودية فى الامثال بالتعبدية أظهر منها فى المعقولة من معقولة المعنى ،

وأما كونه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة ، فممنوع عند القائل بنجاسته ، نعم

لأنه انقياد لمحض الأمر ، وإن كانت تلك لربطها بالمعاني تقبل عليها النفوس زيادة إقبال ، لكن تلك أتم . ولذا كانت عبادته لا خوفاً من ناره ولا رغبة في جنته أبلغ من عبادته للأمرين ، وأعرق في رسوخ قدم المعامل لله تعالى على ما قيل ، وإن كنا قد كتبنا رسالة في خلاف ذلك . وقد بسطنا هذا القول بعض البسط في رسالتنا في الربا ، لأنه أخذ الناس هذه القاعدة مسألة ، وليس المراد من المعاني المعقولة إلا ما قادت النصوص ولو ظاهره إلى عللها وبواعثها لا ما يمكن تتبعه بالتبخيخ والتخمين ، فانه لا يبقى شيء أو لا يكاد إلا وأمكن التبخيخ لعلته ، لكنه تهجم على الجنب المقدس وهجوم على تعليل أحكامه بلا ثبت ، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتى بما تمجحه الأسماح . وأما لفظة طهور ، فلك أن تقول : أريد بها الغسل من إطلاق الاختصاص على الأعم بقرينة ذلك الغسل في الرواية الأخرى وإن جاز العكس ، لكن لم يقيم الدليل على النجاسة ، وحمل الغسل على الطهور فرع ثبوت ذلك . وفي فتح الباري : وأجيب بمنع الحصر لأن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قيل له طهور المسلم ، ولأن الطهارة تطلق على غير ذلك كقوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : السواك مطهرة الفم ، وأجاب عن الأمرين . قلت : وههنا فوائد توجد عن القولين من كونه تعبدية أو لا : الأولى أن من قال إن الحكم تعبدية يقول لا يعبدى الحكم إلى ما لا يسمى ولو غاً ، كما إذا مس الكلب ثوباً أو جسداً أو متاعاً أو عض (١) برطوبة يديه بساطاً أو ثوباً . الثانية من قال بالتعبد يخرج كل ما لا يسمى إناء كسعة (٢) من الأرض (٣) إنسان مثلاً . الثالثة من قال إنه للتعبد قال عنده أنه لو أدخل الكلب جزءاً من أجزائه كاليد والرجل وغيرهما فلا يجري الحكم في هذا ، ومن قال بالنجاسة أجرى الحكم في هذه . المسألة الرابعة =

(١) يياض بالاصل . ولعل الساقط : أو وطى

(٢) كذا ولعله كبقعة (٣) يياض بالاصل

ليس بأقندر من العندرة^(١)، ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار

= إذا ولغ كلب في إناء مرتين فأكثر فهل يغسل لكل مرة سبعا أم تكفى غسلة واحدة للمرتين؟ فيه اختلاف عن أصحاب الشافعي، فمند أبي سعيد الأصبخري أنه يغسل لكل ولوغ سبعا وتنفرد كل مرة باستحقاق السبع لها، فإن ولغ مرتين غسل أربع عشرة مرة. وعند أبي سريج وغيره أنه يغسل سبعا من جميع ولوغه. الخامسة إذا ولغ جماعة كلاب في إناء فهل يغسل لكل سبعا أو للجميع سبعا؟ فيه اختلاف عند الشافعية والمالكية. وجمع الماوردي بين المسألتين وحكى فيها ثلاثة أقوال: ثالثها أنه إن كان تكرار الولوج من كلب واحد اكتفى فيه بسبع، وإن كان من كلاب وجب أن يفرد كل ولوغ كلب بسبع، وقال: ولا أعرف بينهما فرقا. والأصح قول ابن سريج، وعلة الماوردي أن الأحداث ربما يداخل بعضها في بعض كأن يداخل الولوج اعتباراً بسائر النجاسات. قال الشارح ابن دقيق العيد: وهذا التعليل يرفع إلى أمر خارج عن اللفظ الذي ورد فيه الحديث ورجوعاً إلى القياس. السادسة من قال غسله تعبداً فيناسبه إيجاب غسل الإناء على الفور، وفي كلام بعض المالكية نهى ذلك على أن الأمر المطلق يقتضي الفور. قال الشارح: وقد تدل عليه الفاء أو الظرفية التي تدل عليها إذا مع أن العامل فيها الفعل الذي بعدها، فيقتضي الأمر بالغسل المذكور عند الولوج، فنخرج عنه ما لا يمكن اعتباره وهو حال الولوج تحقيقاً، ويبقى فيها عداه بحسب الإمكان، والمشهور عن مذهب المالكية أنه لا يجب إلا عند قصد الاستعمال انتهى. مأخوذ من شرح الإمام للشارح ببعض تصرف فيه

(١) قوله «ليس بأقندر، أقول: الظاهر أن غلظية النجاسة ناشئة عن استقذارها، فما كان أقندر كان أغلظ، إذ دعوى الأغلظية بغير هذا إنما تكون بنص على أن هذا أغلظ وهذا أخف، ولم يوجد ذلك، فقوله «ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار، محل نظر، وكأنه لذلك قال «وأيضاً، فانه في قوة استدلال أنه لا تظير زيادة التغليظ في نجاسة فم الكلب، فقد عقلنا المعنى الذي لأجله أمر بالغسل من ولوغه وهو التنجيس بما قررناه من لفظ طهور وإلحاقه بالأعم الأغلب فنقول بأن الغسل

وأيضاً ، فإذا كان أصل المعنى معقولاً قلنا به ، وإذا وقع في التفاصيل ما لم يعقل اتبعناه في التفصيل ، ولم ينقص لأجله التأصيل . ولذلك نظائر في الشريعة ، فلو لم تظهر زيادة التخليط في النجاسة لكننا تقتصر في التعبد على العدد ، ونمشی في أصل المعنى على معقولية المعنى

المسألة الثانية : إذا ظهر أن الأمر بالغسل للنجاسة ^(١) : فقد استدل بذلك على نجاسة عين الكلب . ولهم في ذلك طريقتان :

من ولو غه للتنجيس ، وأما كونه سبباً فتعبد ، وهذا مراده من قوله « وإذا وقع في التفصيل — وهو تفصيل كمية الغسلات — ما لا يعقل ، فإن سبعية الغسلات لا تعقل لكن تتبعه » ولا ينقص التأصيل ، وهو معقولية معنى أصل الغسل ، بل تقتصر على أن الحكم تعبدى في عدد الغسلات ، وليس هذا ببدع ، بل له نظائر في الشريعة كما يجب الزكاة مواساة للفقراء من الأغنياء ، وتفاصيل تلك الواجبات لا يعقل معناها ، وليس مثلنا بالزكاة كمسألة الولوغ حيث ادعى معقولية التأصيل وعدم معقولية التفاصيل فانا نمنعه في مسألة الولوغ ، بخلاف مسألة الزكاة فقد نص الشارع على علة الإيجاب أنذى هو التأصيل وهو مواساة الفقراء ، ولم تعقل علة التفاصيل ، فاسقناه ههنا من الكلام إنما هو بيان لمراد الشارح ، وحل لعبارته ، وإلا فالحق ما سمعته من نص مذهب مالك

(١) قوله « أن الأمر بالغسل للنجاسة » أقول : ومن قال إنه للتعبد يقول إنه لا ينحس عين الكلب . وقوله « فانه جزء من فله » فيه تسامح لأنه عرق فله كما يأتي ، والعرق ليس جزءاً من البدن ، نعم متحلب منه كسائر فضلاته . وقوله إن « فله أشرف ما فيه » يحتاج الى دليل ، بل لو قيل بأنه خبيث لأن فله محل استعمال النجاسات أكلًا . انتهى والحمد لله . ثم لا يخفى أن فله ما ينحس في هذا التقرير إلا لنجاسة لعابه ، ولعاب فله محتص بفمه فيختص التنجيس بالفم ، ولا أولوية لبقية بدنه لأنه لم يتصل به لعاب فله ، وإن قيل : أراد أن اللعاب عرق ، وقد نجس فله فعرق بدنه كذلك ، قلنا : هذا الوجه الثانى بعينه ، فتدبر

أحدهما : أنه إذا ثبتت نجاسة فمه من نجاسة لعابه ، فإنه جزء من فمه ، وفمه أشرف ما فيه ، فبقية بدنه أولى

الثاني : إذا كان لعابه نجسا - وهو عرق فمه - ففمه نجس ، والعرق جزء ممتحلب من البدن ، فجميع عرقه نجس ، فجميع بدنه نجس ، لما ذكرناه من أن العرق جزء من البدن

فتبين بهذا : أن الحديث إنما دل على النجاسة فيما يتعلق بالفم ، وأن نجاسة بقية البدن بطريق الاستنباط

وفيه بحث^(١) ، وهو أن يقال : إن الحديث إنما دل على نجاسة الإناء بسبب الولوج . وذلك قدر مشترك بين نجاسة عين اللعاب وعين الفم ، أو تنجسهما باستعمال النجاسة غالبا . والدال على المشترك لا يدل على أحد الخاصين ، فلا يدل الحديث على نجاسة عين الفم ، أو عين اللعاب . فلا تستقيم الدلالة على نجاسة عين الكلب كله وقد يعترض على هذا^(٢) بأن يقال : لو كانت العلة تنجيس الفم أو اللعاب - كما

(١) قوله « وفيه بحث » أقول : في الاستنباط المذكور لأنه مبني على نجاسة عرقه ، والحديث لم يدل إلا على نجاسة الإناء بولوجه ، وهو يحتمل أنه لنجاسة عين لعابه أو عين فمه أو لأنهما مظنة النجاسة لمباشرتهما النجاسة غالبا ، وما دل على أمرين مشتركين لا يدل على خاص من الأمرين كعين اللعاب أو عين الفم فلا يتم الاستنباط

(٢) قوله « وقد يعترض على هذا » أقول : أي على ثبوت نجاسة فم الكلب أو عرقه الذي استنبط منه نجاسة عين الكلب ، فالبحث الأول مبني على تسليم ثبوت نجاسة أحد الأمرين ، وهذا دفع لذلك بأنه لو تم ما ادعيتهم لزم أحد أمرين : تخصيص عموم الأمر بالغسل لما ولغ فيه الكلب ، وثبوت الحكم وهو الغسل دون علته وهي النجاسة . وذلك لو فرض تطهير فم الكلب بأي مطهر كان ، ولو بحبسه في محل يعلم منه أنه لا يباشر نجاسة فيه - وهو مراده بقوله أو بأى وجه كان - ثم ولغ ، فاما أن يقال يجب غسل ما ولغ فيه فيثبت الحكم وهو وجوب الغسل بدون علته وهي النجاسة ،

أشترتم إليه — لزم أحد أمرين : وهو إما وقوع التخصيص في العموم ، أو ثبوت الحكم بدون علة . لانا إذا فرضنا تطهير فم الكلب بماء كثير أو بأى وجه كان ، فولغ في الإثاء ، فإما أن يثبت وجوب غسله أو لا . فإن لم يثبت وجب تخصيص العموم ،

ان شاء الله تعالى .

أو يقال لا يجب فيخص الحكم ، والتخصيص وثبوت الحكم بدون علة خلاف الأصل . هذا مراد الشارح المحقق . قلت : إلا أنه لا يخفى أن هذا الاعتراض لا يجرى إلا على القول بأن النجاسة للفم لاستعمال النجاسة ، لأن النجاسة للعباب نفسه ، ولأن تنجيس الفم بلعابه ، اذ لا يتصور تطهير الفم عنه ، فإن البلة الكائنة في الفم لا تنفصل عنه ما دام صاحبه حياً ، وكونه لعين الفم لا يتصور فيه تطهير ، فالاعتراض وارد على تقدير صورة من ثلاث : إذ نجاسة الفم إما لعينه ، أو لأجل لعابه ، أو لاستعماله النجاسة . ولا يتصور الاعتراض والفرض المذكور إلا على التقدير الأخير

(١) قوله « والذي يمكن أن يجاب به ، أقول : خلاصته أن إيجاب الغسل إذا كانت علة ما ذكر من ملابس الفم للنجاسة فالمدكور من النقص بالصورة النادرة لا يخل بالحكم ولا يلتفت إليها . قلت : ولك أن تقول : سلمنا صحة الاعتراض واطراد ، فهو يدل على أن الأمر بالغسل ليس علة ما ذكر من تنجيس الفم باستعمال النجاسة ، بل أحد الأمرين الآخرين

(٢) قوله « وهذا البحث ، أقول : مراده من قوله « وفيه بحث ، لأنه ظهر ضعف كون العلة التنجيس على أحد الثلاثة التقادير ، وإذا لم يكن ذلك قوى أنه أمر تعبدى للاستقذار ، إلا أن يقال لا ينافي الاستقذار ، لأن التعبد في كونه واجباً ، والاستقذار لا يقتضى الا نذب الغسل لا وجوبه

المسألة الثالثة : الحديث نص في اعتبار السبع في عدد الغسلات . وهو حجة على
أبي حنيفة (١) في قوله : يغسل ثلاثاً

(١) قوله : وهو حجة على أبي حنيفة ، أقول : قال الحافظ ابن حجر في الفتح :
اعتذر له الطحاوى وغيره منهم بأمور : منها كون رواية أبي هريرة أفتى بثلاث
غسلات ثبت بذلك نسخ السبع ، وتعقب بأنه يحتمل أنه أفتى بذلك لاعتقاده ندية
السبع لا وجوبها ، أو كان نسي ما رواه . ومع الاحتمال لا يثبت به النسخ . وأيضاً
فانه قد ثبت أنه أفتى بالغسل سبعاً ، ورواية من روى عنه موافقة فتواه لروايته أرجح
من رواية من روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد والنظر : أما النظر فظاهر ، وأما
الإسناد فرواية فتواه بالسبع من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه ،
وهذا من أصح الأسانيد . وأما رواية فتواه بالثلاث فن رواية عبد الملك بن أبي
سليمان عن عطاء عنه ، وهى دون الأولى فى القوة بكثير . ومنها أن العذرة أشد فى
التجاسة من سؤر الكلب ولم تقيد بالسبع ، فيكون الولوغ كذلك من باب الأولى .
وأجيب بأنه لا يلزم من كونه أشد منه فى الاستقذار أن لا يكون أشد منها فى تليظ
الحكم . قلت : وقد تقدم لنا قريباً مناقشة فى ذلك . ثم قال : وبأنه قياس فى مقابلة
النص وهو فاسد الاعتبار . ومنها دعوى أن الأمر بذلك كان عند الأمر بقتل
الكلاب ، فلما نهى عن قتلها نسخ الأمر بالغسل . وتعقب بأن الأمر بالقتل كان فى
أوائل الهجرة ، والأمر بالغسل متأخر جداً ، لأنه من رواية أبي هريرة وعبد الله بن
مغفل وقد ذكر أنه سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بالغسل وكان إسلامه سنة
سبع كأبي هريرة ، بل سياق مسلم ظاهر فى أن الأمر بالغسل كان بعد الأمر بقتل
الكلاب . قلت : ولو ثبت هذا العذر لقضى بأنه لا غسل أصلاً لما ولغت فيه ، لأنه
لا تسبيع ، والمدعى الأخير دون الأول . ثم قال : ومنها إلزام الشافعية بثمان غسلات
عملاً بظاهر حديث عبد الله بن مغفل الذى أخرجه مسلم ولفظه : « وعفروه الثامنة
بالتراب » ، وفى لفظ أحمد بالتراب . وأجيب بأنه لا يلزم من كون الشافعية لا يعلمون
بحديث عبد الله بن مغفل أن يتركوا هم العمل بالحديث أصلاً ورأساً ، لأن اعتذار

المسألة الرابعة : في رواية ابن سيرين زيادة « التراب »^(١) ، وقال بها الشافعي وأصحاب الحديث . وليست في رواية مالك هذه الزيادة ، فلم يقل بها^(٢) . والزيادة من الثقة مقبولة . وقال بها غيره

المسألة الخامسة : اختلفت الروايات في غسلة التتريب ، ففي بعضها « أولاهن » ، وفي بعضها « أخراهن »^(٣) ، وفي بعض

الشافعية عن ذلك إن كان متجهاً فذاك ، وإلا فكل من الفريقين ملوم في ترك العمل به ، قاله ابن دقيق العيد . ويأتي في المسألة السادسة ذكر عند الشافعية عن القول بالثامنة (١) قوله « في رواية ابن سيرين زيادة التراب » ، أقول : قال الحافظ : لم يقع في رواية مالك التتريب ولم يثبت في شيء من الروايات عن أبي هريرة إلا عن ابن سيرين . على أن بعض الصحابة لم يذكره ، ورووا أيضاً عن الحسن وأبي رافع عند الدارقطني وعبد الرحمن والد السدسي^(١) عند البرار . قلت : ولذا قال الشارح المحقق « وفي رواية ابن سيرين »

(٢) قوله « فلم يقل بها » ، أقول : قال القرافي منهم : قد صحت فيه الأحاديث . فالعجب منهم كيف [لم] يقولوا بها ففي بعضها « أولاهن » . أقول : هو لفظ مسلم وغيره من رواية هشام بن حسان عن ابن سيرين ، وهي رواية الأكثر ، وكذا في رواية أبي رافع عند الدارقطني ، وكذا قال سعيد بن بشر عن قتادة « أولاهن » ، أخرجه الدارقطني ، وقال أبان عن قتادة : السابعة ، أخرجه أبو داود ، فاختلف على قتادة

(٣) قوله « وفي بعضها أخراهن » ، أقول : لم يذكرها الحافظ إلا أن رواية أبان عن قتادة « السابعة » ، توافقها من حيث المعنى على إسقاط الثامنة ، أو حمل الآخوية

(١) هو السدسي الكبير ، ضعيف في الحديث جيد في التفسير . واسمه اسماعيل

« إحداهن^(٤) » ، والمقصود عند الشافعي وأصحابه حصول الترتيب في مرة من المرات ، وقد يرجح كونه في الأولى^(٥) بأنه إذا ترب أولاً ، فعلى تقدير أن يلحق بعض

بالإضافة الى ما قبلها وإنما ذكر^(٦) الشافعي عن سفيان عن أيوب عن ابن سيرين ، أولاهن أو أخراهن ،

(١) قوله « وفي بعضها إحداهن » ، أقول : هي من رواية السدي عند البزار وكذا في رواية هشام بن عروة عن أبي الزناد عنه^(٧) . قال الحافظ ابن حجر : وطريق الجمع بين هذه الروايات أن يقال إحداهن مبهم وأولاهن معينة ، وإن كانت في نفس الخبر فهي للتخير ، فتمضي حمل المطلق على المقيد أن يحمل على أحدهما على أن فيه زيادة على الرواية المعينة وهو الذي نص عليه الشافعي في الآم والبويطي وغيره وذكره ابن دقيق العيد والسبكي بحثاً وهو منصوص كما ذكرنا ، وإن كانت شكاً من الراوى فرواية من عين ولم يشك أولى من رواية من أبهم أو شك ، فيبقى النظر في الترجيح بين رواية أولاهن ورواية السابعة ، ورواية أولاهن أرجح من حيث الأكثر والأفضلية ومن حيث المعنى أيضاً لأن ترتيب الآخرة يحتاج الى غسلة أخرى لتنظيفه ، ونص الشافعي في [رواية] حرملة^(٨) على أن الأولى أولى . انتهى

(٢) قوله « وقد يرجح كونه في الأولى » ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : الأفضل أن تكون غسلة التراب غير الأولى . انتهى . ولا أدري ما وجهه . ثم هذا الوجه الذي رجح به الشارح الأولى هو الذي أشار اليه الحافظ ابن حجر فيما نقلنا آنفاً من قول الشافعي في حمله ، ومراد الشارح أنه لو غسل جزء من الإناء الذي ولغ فيه الكلب حتى طهر فكانت غسلة الترتيب أولاً ثم غسل الجزء الثاني منه مثلاً

(١) يياض بالاصل . والظاهر أن الكلام موصول

(٢) أى عند البزار . واسمه عمرو بن عبد الخالق ، له مسند أجاد فيه الإخراج

توفي عام ٢٩٢

(٣) هو حرملة بن يحيى التجيبي المصري صاحب الشافعي توفي سنة ٢٤٣

المواضع الطاهرة رشاش بعض الغسلات لا يحتاج إلى تربيته ، وإذا أخرت غسلة

فأصاب رشاش هذا الذي غسل آخره الذي غسل أولا فإنه ينجسه فيغسل ، لكن لا يحتاج إلى تربيته إذ لا يجب الترتيب إلا مرة واحدة ، بخلاف ما لو أخرت غسلة الترتيب ثم أصاب الرشاش الجانب الذي طهر وترب فإنه لا بد عند غسله من أثر الرشاش من الترتيب ، لأن رشاش ما غسل من الولوغ يجب غسل ما أصابه مثل غسله ، فالضمير في تربيته في المحلين عائد إلى بعض المواضع الطاهرة فاحتاج الموضع الذي طهر حيث أخر الترتيب إلى تربيته مرتين ، فلو قدمت غسلة الترتيب لما كان إلى تربيته ثانية حاجة . هذا ويحتمل أنه أريد ببعض المواضع الطاهرة الطاهرة أصالة لا التي غسلت عن أثر الولوغ ، وأنه لو أصاب الثوب الطاهر مثلا رشاش الغسلة الأولى مثلا من السبع فإنه يجب غسل موضع الإصابة من الثوب سبعا ، فإن كانت الأولى قد تربت لم يحتاج إلى ترتيب الثوب ، وإلا احتيج إليه ، فيلزم من ترتيب الثوب ترتيب الإناء ، هذا غاية ما فهمناه من عبارة الشارح المحقق . إلا أنه لا يخفى أنه على التقديرين إن كان حكم رشاش إحدى غسلات الإناء من الولوغ حكم الولوغ في وجوب التيسيع والترتيب فإنه لا بد من ترتيب ما أصابه الرشاش وإن ترب الإناء أولا ، لأن هذا الموضع الطاهر الذي أصابه الرشاش يجب تربيته ولو كان الرشاش متربا ، لأن حكمه حكم ما ولغ فيه وهو يجب تربيته أيضا . وحاصله أنه ينزل هذا الموضع المصاب بالرشاش منزلة إناء ولغ فيه الكلب فيجب تربيته ، ولا أثر لترتيب الإناء الذي صدر الرشاش عنه . وقد صرح النووي في شرح مسلم بأنه إذا ولغ الكلب في ماء قليل أو طعام فأصاب ذلك الماء أو الطعام بدنا أو ثوبا أو إناء آخر وجب غسله سبعا إحداهن بالتراب^(١) . انتهى . والظاهر أن رشاش الغسلات كذلك ، وإن لم يكن كذلك فلا غسل منها أصلا ، ولا يتم كلام الشارح ، فتأمل

(١) لم يرد نص في ترتيب غير الإناء ، ولا يصح قياس بقية الأشياء عليه ، إذ العلة خفية في ترتيب الإناء ، وإذا خفيت العلة لم يصح القياس على منطوقها عند الأصوليين

التتريب ، فلحق رشاش ما قبلها بعض المواضع الطاهرة : احتسج إلى تتريبه ، فكانت
بذلك من المصنفين . واحديث عوفى فيه ، ومن لم يقل به احتج إلى ناويله بوجه
فيه استكراه

المسألة السابعة : قوله ﷺ « فاغسلوه سبعا ، أولاهن - أو أخراهن - بالتراب ،
قد يدل لما قاله بعض أصحاب الشافعى أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل^(٢) ، بل
لا بد أن يجعله فى الماء ، ويوصله إلى المحل

(١) قوله « وبه قال الحسن البصرى ، أقول : وبه قال أحمد بن حنبل فى رواية
حرب عنه ، ونقل عن الشافعى أنه قال : هو حديث لم أقف على صحته ، ولكن هذا
لا يثبت الغدر لمن وقف على صحته . واعتذر بعض الشافعية عن العمل به بالاجماع
على خلافه ، وفيه نظر . وبعضهم جنح إلى ترجيح حديث أبى هريرة على حديث
ابن مغفل ، والترجيح لا يصار إليه مع إمكان الجمع . والأخذ بحديث ابن مغفل
يستلزم الأخذ بحديث أبى هريرة دون العكس . والزيادة من الثقة مقبولة . ولو
سلكننا الترجيح فى هذا الباب لم نقل بالتتريب أصلا ، لأن رواية مالك بدونه أرجح
من رواية من أثبته ، ومع ذلك فقلنا به أخذاً بزيادة الثقة . وذكر النووى فى شرح
مسلم أن المراد اغسلوه سبعا واحدة منهن بالتراب مع الماء ، فكان التراب قائما مقام
غسلة فسميت ثامنة . وفيه تكلف لا ينجى ، وكأنه الذى أشار إليه الشارح بقوله « فيه
استكراه »

(٢) قوله « أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل ، أقول : فى شرح مسلم للنووى :
قال أصحابنا معنى الغسل بالتراب أن يخلط الماء بالتراب حتى يتكدر ، ولا فرق بأن
يطرح على التراب أو التراب على الماء أو يأخذ الماء الكدر من موضع فيغسل به ،

ووجه الاستدلال : أنه جعل مرة الترتيب داخلة في قسم مسمى الغسلات ، وذو
التراب على المحل لا يسمى غسلا ، وهذا ممكن . وفيه احتمال أنه إذا ذرّ التراب على
المحل ، وأتبعه بالماء ، يصح أن يقال : غسل بالتراب^(١) ، ولا بد من مثل هذا في
أمره ﷺ في غسل الميت بماء وسدر ، عند من يرى أن الماء المتغير بالطاهر غير
طهور ، إن جرى على ظاهر الحديث في الاكتفاء بغسلة واحدة ، إذ بها يحصل مسمى
الغسل ، وهذا جيد

إلا أن قوله « وعفروه » قد يشعر بالاكتفاء بالترتيب بطريق ذرّ التراب على

فأما مسح موضع النجاسة بالتراب فلا يجزئ* ، فلعل الشارح أشار إلى هذا^(١)

(١) قوله « أن يقال غسل بالتراب » أقول : لأن الباء للمصاحبة أو الاستعانة ،
وقد صدق على هذه الصورة الأمران . وقوله « من مثل هذا » أي ذرّ التراب وإتباعه
بالماء في الامتثال لأمره صلى الله عليه وآله وسلم بغسل الميت بماء وسدر عند من يرى
أمرين أحدهما أن الماء المتغير بالطاهر لا يكون طهوراً ، وثانيهما أنه يكفي للميت
غسلة واحدة إذ هي المأمور بها لأن بها يحصل مسمى الغسل ، فلا يصح خلط السدر
بالماء كخلط التراب في غسلة الترتيب لأنه يخلطه سلب عنه الطهورية فلم يتم الامتثال ،
إذ لا غسل [إلا] بالماء المطهر وإلا لزم غسلة ثانياً وهي غير مأمور بها إذ لم تؤمر
إلا بغسلة واحدة ، فلا بد حينئذ من ذرّ السدر أولاً على جسم الميت ثم غسله بالماء
فقد صدق عليه أنه غسله بسدر ، فكذلك إذا ذرّ التراب على محل الولوغ ثم أتبعه
الماء سمي غسلا بالتراب . هذا تقرير مراده للقائل بالأميرين . ولنا أن نقول :
الحديث دليل على أن ما تغير بطاهر لا يسلب الطهورية ، والا لأبان الشارع الكيفية ،
فالمقام مقام البيان بأن يقول : ذروا عليه سدرأ ثم أفيضوا عليه الماء أو نحو ذلك .
فقوله « وهذا جيد » يريد لذلك القائل

(١) ظاهر الحديث أن الثامنة بتراب ناشف مستقل عن الماء . وما يدرينا أن هناك
أمراً خفياً لا يزيله إلا التراب وحده بعد غسله بالماء سبعاً

الحل ، فإن كان خلطه بالماء لا ينافي كونه تعفيراً لغة ، فقد ثبت ما قالوه^(١) ، لكن لفظة «التعفير» حينئذ^(٢) تنطلق على ذر التراب على الحل ، وعلى إيصاله بالماء إليه ،

(١) قوله «ثبت ما قالوه» أقول : أى بعض أصحاب الشافعى الذين قالوا لا يكتفى ذر التراب على الحل ، فإن كان خلطه بالماء كما قلتم لا ينافي تسميته تعفيراً ثبت أنه لا يجزى ذر التراب ، لأنه وإن كان به ممثلاً لهذه الرواية لكنه لا يتم له الامتثال لرواية «فاغسلوه سباً» أولاًهن بالتراب ، إذ لا يتم إلا بالخلط كما قلتم ، فالخلط قد تكفل بالعمل باللفظين معاً

(٢) قوله «حينئذ» أقول : أى لا ينافي خلطه بالماء تسميته تعفيراً ، بل ينطلق على الأمرين : ذره على الحل وإيصاله مصحوباً بالماء إليه ، أى يطلق على كل واحد منهما . والحديث الذى اعتبرت فيه الغسلة بالتراب دل على خلط التراب بالماء وإيصاله الى الحل ، وهذا قدر زائد على مسمى مطلق التعفير ، فانه ينطلق على أحد الأمرين : إما ذر التراب أو إيصاله بالماء الى الحل . فإذا تم أن خلطه بالماء لا ينافي كونه تعفيراً فانه ثبت ما قالوه كما قررناه آنفاً . واعلم أن مراده بقوله فذلك أمر زائد على مطلق التعفير أن مطلق التعفير بعد تسليم إطلاقه على صورتين لصدقه على كل واحدة صدق المشترك على أفراد يقضى بأن أى الصورتين فعلها المكلف فى غسلة الترتيب كاف لأنه صدق عليه بأنه عفره بالتراب ، فاعتبار البعض لصورة معينة هى خلط التراب بالماء ثم إيصاله الى الحل أمر زائد على ما يقتضيه مطلق التعفير على تقدير شموله للصورتين ، إذ شموله لهما لا يقتضى تعيين واحدة منهما ، فهذه من الشارح إشارة الى أن ذلك البعض عين أمراً من أمرين من غير دليل ، ولا يقال : هذا منه ينافي قوله آنفاً إنه إذا ثبت أن خلط التراب بالماء لا ينافي كونه تعفيراً ثبت ما قالوه ، لأننا نقول : هناك أثبت صحة التعفير على هذه الصورة ، وهنا أشار الى أنه وإن صح إطلاقه فاشترطها بخصوصها لا دليل عليه . وقد يجاب بأنه لما عبر فى الرواية الأخرى عن التعفير بالغسل بالتراب - والغسل بالتراب لا يصدق إلا على صورة خلطه بالماء لا على صورة الذر - حمل التعفير على ذلك كما قررناه آنفاً بعد مناقشة . وكأن الشارح

والحديث - الذى دل على اعتبار مسمى الغسلة - إذا دل على خطئه بالماء وإيصاله إلى المحل به فذلك أمر زائد على مطلق التعفير ، على التقدير الذى ذكرناه من شمول اسم « التعفير » للصورتين معاً ، أعنى ذر التراب وإيصاله بالماء .

المسألة الثامنة : الحديث عام فى جميع الكلاب . وفى مذهب مالك قول بتخصيصه بالمنهى عن اتخاذه^(١) . والأقرب العموم . لأن الألف واللام إذا لم يقيم

لا يرى أن الغسل بالتراب مقيد بما ذكر ، بل يراد مطلقاً كإطلاق التعفير صادقاً على الصورتين فلا إطلاق ولا تقييد . وقد أشار إلى هذا بقوله « قد يدل ، وبقوله » وهذا ممكن ، ثم عينه بالاحتمال ، فتدبر .

(١) قوله « بالمنهى » عن اتخاذه ، أقول : والذى أذن فى اتخاذه أحد الثلاثة : كلب الصيد ، أو الزرع ، أو الماشية . وهذا جائز بلا خلاف لحديث مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خص منه كلب الصيد وكنب الغنم وكنب الزرع ، وهذه هى الوجوه المخصوصة التى للشارح قريباً . وقال بعضهم : إن التسييع مخصوص بالكلب الكلب^(٢) ، وإن الحكمة فى الأمر بغسله من جهة الطلب ، لأن الشارع اعتبر التسييع فى مواضع منه كقوله « صبوا على من سبع قرب » وقوله « من تصبغ سبع تمرات » . وتعقب بأن الكلب الكلب لا يقرب الماء فكيف تؤمر بالغسل من ولوغه ؟ وأجيب بأنه لا يقرب الماء بعد استحكام الكلب فيه ، أما فى ابتدائه فلا يمتنع . قال الحافظ : وهذا وإن كان فيه مناسبة لكنه يستلزم التخصيص بلا دليل ، فالتعليل بالتجسس أولى . قلت : وقد يجاب عن التعقب بأنه إذا لم يقرب الماء فإنه يقرب غيره من الطعام واللبن ونحوه ، وحكم هذه حكم الماء ، فالأحسن فى الجواب عن أصل الدعوى أنه حمل للحديث على أندر شئ وهو تعليل لفائدة إلحاقها بالعدم ، ولأن أمر الشارع بالأحكام الشرعية أكثر من أمره فلا يحمل كلامه على النادر والأندر بلا قرينة قوية

(١) الكلب الكلب : هو الذى أصابه داء الكلب ، وهو تسم فى لعابه من عضه أصيب به حتى يقضى عليه .

دليل على صرفها إلى المعهود المعين ، فالظاهر كونها للعموم ، ومن يرى الخصوص^(١) قد يأخذه من قرينة تصرف العموم عن ظاهره ، فإنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا لوجوه مخصوصة . والأمر بالغسل مع المخالطة عقوبة يناسبها الاختصاص بمن ارتكب النهي في اتخاذ ما منع من اتخاذه . وأما من اتخذ ما أبيح له اتخاذه ، فيجيب الغسل عليه مع المخالطة عسر و حرج ، لا يناسبه الإذن والإباحة في الاتخاذ . وهذا يتوقف على أن تكون هذه القرينة موجودة عند النهي^(٢)

المسألة التاسعة : « الإناء ، عام بالنسبة إلى كل إناء . والأمر بغسله للنجاسة . إذا ثبت ذلك يقتضى تنجيس ما فيه ، فيقتضى المنع من استعماله . وفي مذهب مالك قول أن ذلك^(٣) يختص بالماء ، وأن الطعام الذى ولغ فيه الكلب لا يراق ولا يجنب .

(١) قوله « ومن يرى الخصوص ، أقول : كالقول الذى فى مذهب مالك ، فقد يأخذه من قرينة ، ذلك أن لام العهد الخارجى إنما تكون للقرائن ، والقرينة أنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا الثلاثة التى أذن فيها ، فإيجاب الغسل على من أذن له حرج لا يناسبه الإذن والإباحة ، والمرتكب لاتخاذ ما نهى عنه يناسبه إيجاب الغسل سبعا عقوبة له لارتكابه النهي . فهذه قرينة قادت الى تخصيص التسبيح بمن اتخذ ما نهى عنه ، وذلك يحتاج الى ثبوت تقدم النهي عن الاتخاذ على الأمر بالغسل . وفى نسخة من شرح العمدة « عند النهي ، عوض عن قوله « عند الأمر بغسل الإناء ، والأولى أولى . قلت : ثم لا يخفى أن غاية هذه القرينة أنه لا يغسل من ولوغ الكلب ما أذن فى اتخاذه ، ويغسل من اتخذ ما نهى عنه . بقی قسم ثالث وهى الكلاب التى لم يؤذن فيها ولا اتخذها أحد كالكثير من الكلاب الواردة على الأخبية وبيوت الشعر وغيرها

(٢) قوله « أن ذلك ، أقول : أى التنجيس أو المنع من الاستعمال يختص بالماء . وقوله « أن الطعام الخ ، يؤيد كون الإشارة الى المنع من الاستعمال ، إذ الممنوع من استعماله يراق ، إلا أن هذا يبنى على أن مالكاً يقول إن الأمر بالغسل للتنجيس ، =

(٥) فى الطبعة المنيرة : عند الأمر بغسل الإناء

== والذى تقدم أول البحث أنه قائل إنه تعبدى ، فيحتمل أن هذا القول لبعض أتباع مذهبه كما أشار إليه بقوله « وفي مذهب مالك قول الخ ، قد شرح الشارح للأمام أنه قال في المأذونة إنه لا يغسل الإناء المأذون إناء الطعام . قال الشارح : وقد وجه ذلك بأمرين : أحدهما أنه مبنى على تخصيص العام بالعرف ، والعرف أن الطعام مصون عن الكلاب محفوظ عنها بعزته عند العرب ، فلا يكاد الكلب يصل إليه وإلى آنية الماء ، فيقيد اللفظ بذلك . الثانى أن في الحديث « فليرقه » والطعام لا تجوز إراقته لحرمة ، ولنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن إضاعة المال . ووجه ثالث وهو أن يقال : هو عام فى الآوانى مطلق فى أحوالها ، عملنا به فيما إذا كان فيها الماء ، والمطلق إذا عمل به مرة كفى فى تأدى الواجب فلا تبقى حجة فى إناء الطعام . والجواب عن الأول أن الراجع فى الأصول عدم التخصيص بالعرف ، وعن الثانى بأن عموم الأمر بالإراقة يقتضى إراقة الطعام وتبريم إراقته بعد الأمر بها . وقوله « إنه إضاعة مال ، ^(١) يدينه عند القائل بنجاسته . قلت : إلا أن هذا لا يتم عند مالك ، لأنه عنده غير نجس ، فما عينه باقية فهو منهى عن إضاعته . ولكن يرد عليه القول بإراقة الماء ، فإن الماء مال قطعاً سيما ما قد نقله السكه وصار فى إنائه ، بل قد يكون عند العرب فى البادية أعز من الطعام فى بعض الأحيان ، فحيث قال مالك بإراقة الماء بعد الولوغ فيه مع كونه طاهراً ومالاً فلا عذر له عن القول بإراقة الطعام وإن كان تحكماً . وأما الوجه الثالث فلم يتكلم على رده ابن دقيق العيد . وأقول : قد يقال إذا كان عاماً فى الآوانى مطلقاً فى أحوالها فما بالك عيتم العمل به فى آنية الماء دون آنية الطعام ؟ بل المطلق لا يتعين فرد من أفراد ما [لم] يصدق عليه بأعماله فيه دون غيره . ثم عندى أن الأقرب فى العذر لمالك فى عدم إراقة الطعام [و] نفى القول بأنه تعبد أن لفظ ولغ لا يكون إلا فى الشراب لغة ، فانه قال ابن دقيق العيد فى شرحه المذكور ما لفظه : ولغ الكلب فى الإناء يبلغ بفتح اللام فى الماضى والمستقبل الولوغ إذا شرب بطرف لسانه . ونقل عن القاضى أبى بكر بن العربى : الولوغ للكلاب والسباع

(١) بياض بالأصل

وقد ورد الأمر بالإراقة مطلقاً في بعض الروايات الصحيحة^(١)

المسألة العاشرة : ظاهر الأمر الوجوب . وفي مذهب مالك قول أنه للندب^(٢) ، وكأنه لما اعتقد طهارة الكلب - بالدليل الذي دله على ذلك - جعل ذلك قرينة صارفة للأمر عن ظاهره من الوجوب إلى الندب . والأمر قد يصرف عن ظاهره أدليل
المسألة الحادية عشرة : قوله « بالتراب » يقتضى تعيينه^(٣) . وفي مذهب الشافعي

كالشرب لبنى آدم . قال أبو عبيد : الولوغ بضم الواو إذا شرب ، فإن كثر ذلك فهو بفتح الواو . انتهى . إذا عرفت هذا فأكل الكلب من الطعام لا يوجب نجاسته عند مالك ولا إراقته على ما أفاده اللفظ لغة . والله أعلم

(١) قوله « في بعض الروايات الصحيحة » أقول : تقدم عليها بما يفيد أنه لم يصح رفع لفظ الإراقة

(٢) قوله « في مذهب مالك قول أنه للندب » أقول : مع قول مالك : إن الأمر بالغسل تعبدى دليل على أن التعبدى يجرى في الندب كما يجرى في الوجوب

(٣) قوله « يقتضى تعيينه » أقول : قال النووي في شرح مسلم : ولا يقوم الأشتان والصابون ولا غيرهما مقام التراب على الأصح ، ولا يحصل الغسل بالتراب المتنجس ، والشارح قد قوى هذا الوجه الأصح ، وضعف ما ذكره بأربعة أوجه : الأول أن النص ورد « بالتراب » واحتمل التخصيص عليه أنه لمعنى ، والمعنى هو ما يشير إليه من كونه أحد المطهرين فلم يحز إلغاء النص وإطراح ما عينه . والثاني أن قولهم المراد زيادة التنظيف وهي حاصلة بالصابون كحصولها بالتراب ، وهذا يعارضه معنى آخر اعتبر في التراب لا يوجد في الصابون مثلاً هو الجمع بين مطهرين . والثالث أن هذه المعاني المستتبطة بمجرد المناسبة لا بأشارة نص ولا ما يشابهه ، فانها ليست من الأمور القوية التي تثمر الظن للناظر ، إذ غايتها تخمين وتبخيخ ، فإذا وقعت في المعنى الذي يدار عليه الحكم الاحتمالات فاتباع النص هو الصواب . والرابع أن المعنى المستتبط إذا عاد على النص بالإبطال فانه مردود عند جميع الأصوليين لانه
م - ١١ ج ١ * المدة

قول - أو وجه - أن الصابون والأشنان والغسلة الثامنة تقوم مقام التراب ، بناء على أن المقصود بالتراب زيادة التنظيف ، وأن الصابون والأشنان يقومان مقامه في ذلك . وهذا عندنا ضعيف . لأن النص إذا ورد بشيء معين ، واحتمل معنى يختص بذلك الشيء لم يجوز إلغاء النص ، وإطراح خصوص المعين فيه . والامر بالتراب - وإن كان محتملا لما ذكره ، وهو زيادة التنظيف - فلا يجوز بتعيين ذلك المعنى . فإنه يراحمه معنى آخر ، وهو الجمع بين مطهرين ، أعنى الماء والتراب ، وهذا المعنى مفقود في الصابون والأشنان

وأيضاً ، فإن هذه المعاني المستبطة إذا لم يكن فيها سوى مجرد المناسبة ، فليست بذلك الأمر القوي . فإذا وقعت فيها الاحتمالات ، فالصواب اتباع النص
وأيضاً ، فإن المعنى المستببط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص فردود عند جمع من الأصوليين

٧ - الحديث السابع : عن حُرَّان - مولى عثمان بن عفان رضى الله عنهما - أنه رأى عثمان دعا بوضوء ، فأفرغ على يديه من إنايه ، فغسلهما ثلاث مرَّات ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْوُضُوءِ ، ثُمَّ تَمَضَّمَصَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْثَرَهُ ، ثُمَّ غَسَلَ

لا استنباط مع النص ، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل . وأما إذا عادت عليه بالتخصيص ففيه خلاف بين الأصوليين : منهم من يخصص المنصوص بالقياس . وفي الشرح هنا نسختان ، الأصل : وأيضاً المعنى المستببط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص مردود عند جميع الأصوليين ، والآخرى : فمنوع عند جمع من الأصوليين . وكل منهما يحتاج إلى التأويل ، لأن الأول مردود ومنوع عند جميع الأصوليين ، والثاني عند جمع منهم ، وقد أثبت في الأول للثاني حكم الأول وفي الثانية فلا بد من تأويلهما

وَجَنَّهُ ثَلَاثًا، وَيَدِيهِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ ثَلَاثًا، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ غَسَلَ كِلْتَا رِجْلَيْهِ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَتَوَضَّأُ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، وَقَالَ: مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوَ وُضُوئِي هَذَا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ، لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ،

« عثمان ، هو ابن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف ، يجتمع مع رسول الله ﷺ في عبد مناف . أسلم قديما ^(١) . وهاجر المجرتين ^(٢) . وتزوج ببنى رسة ————— ول الله ﷺ ^(٣) .

الحديث السابع (١) قوله « أسلم قديما ، أقول : قال ابن الأثير : أسلم في أول الإسلام على يد أبي بكر قبل دخول النبي صلى الله عليه وآله وسلم دار الأرقم ، وتغلف عن بدر لمرض رقية بنته صلى الله عليه وآله وسلم ، وأسهم له صلى الله عليه وآله وسلم . ولم يشهد بيعة الرضوان لأنه كان بيعته صلى الله عليه وآله وسلم إلى مكة ، فلما حضرت البيعة ضرب صلى الله عليه وآله وسلم يده على يده وقال : هذه لعثمان

(٢) قوله « وهاجر المجرتين ، يعني إلى الحبشة الأولى والثانية التي أقبل فيها المهاجرون من الحبشة لما بلغهم إسلام أهل مكة فوجدوم على أخبت ما كانوا عليه ، فعاد منهم من عاد إلى الحبشة ومنهم عثمان . وإنما حملنا المجرتين على هذا لأنه قال ابن الأثير في الجامع الكبير في ترجمة عثمان : وهاجر إلى الحبشة المجرتين . انتهى . ولكن الذي في الاستيعاب لابن عبد البر أنه هاجر إلى أرض الحبشة ثم هاجر الهجرة الثانية إلى المدينة . انتهى . وفيه أنه لم يعد إلى الحبشة بعد أن رجع إلى مكة منها ، بل ظاهر بمكة حتى هاجر إلى المدينة

(٣) قوله « وتزوج ببنى رسة ، أقول : ويسمى ذا النورين لتوجه بهما ، وهما أم كلثوم ، ورقية

وولى الخلافة^(١) بعد عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقتل يوم الجمعة ، ثمان عشرة^(٢) خلون من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة ومولاه « حمران »^(٣) ، بن أبان بن خالد ، كان من سبي عين التمر^(٤) ، ثم تحول إلى البصرة . احتج به الجماعة ، وكان كبيراً ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه أحدها : « الوضوء » بفتح الواو : اسم للباء ، وبضمها : اسم للفعل على الأكثر^(٥)

(١) قوله « وولى الخلافة » أقول : استخلف أول يوم من المحرم سنة أربع وعشرين

(٢) قوله « ثمان عشرة » أقول : وقيل لثلاث عشرة خلت منه وقيل لثلاث بقين ، قتله الأسود التيجي من أهل مصر ، وقيل غيره . ودفن ليلة السبت بالبقيع ، وقيل إن قبره خارج البقيع من أقصاه ، وله يومئذ من العمر اثنتان وثمانون سنة ، وقيل ثمان وثمانون سنة ، وقيل تسعون . وكانت خلافته اثنتى عشرة سنة إلا أياماً

(٣) قوله « حمران » أقول : قال ابن الأثير هو بضم الحاء أى المهمله وسكون الميم وبالراء ، وهو ابن أبان بفتح الهمزة وتخفيف الباء الموحدة

(٤) قوله « عين التمر » أقول : « عين » ضبطه كالجراحة ، و « التمر » كاسم التمر المعروف : اسم قرية قرب الكوفة ، والسبي كان فى زمن عمر ، سباه خالد بن الوليد فأعطى عمر عثمان منه حمران^(١) فأعتقه ، وهو صحيح الحديث ، حديثه عند أهل المدينة

(٥) قوله « على الأكثر » أقول : قال فى شرح مسلم قال جمهور أهل اللغة : يقال الوضوء والطهور بضم أولهما إذا أريد الفعل الذى هو المصدر ، ويقال الوضوء والطهور بفتح أولهما إذا أريد الماء الذى يتطهر به ، ومنه قوله تعالى ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ﴾ ، هكذا نقله ابن الأنبارى وجماعات من أهل اللغة وغيرهم عن

(١) كذا . ولعله فاخذ عثمان منه حمران

وإذا كان بفتح الواو اسماً للماء - كما ذكرناه - فهل هو اسم لمطلق الماء^(١) ، أو للماء بقيد كونه متوضئاً به ، أو مُعَدَّاً للوضوء به ؟ فيه نظر يحتاج إلى كشف^(٢) . وتنبئ

أكثر أهل اللغة . وذهب الخليل والأصمعي وأبو حاتم السجستاني والأزهري وجماعة إلى أنه بالفتح فيهما ، قال صاحب المطالع : وحكى الضم فيهما . وأصل الوضوء من الوضأة وهي الحسن والنظافة ، وسمى وضوء الصلاة وضوءاً لأنه ينظف صاحبه ويحسنه

(١) قوله « فهل هو اسم لمطلق الماء ، ؟ أقول : هذا تردد في مسمى الوضوء بين ثلاثة معان : هل هو مطلق الماء ، أو الماء الذي قد وقع به التوضي وصار مستعملاً ، أو الماء الذي يعد لأن يتوضأ به . ورابع وهو الماء الفاضل عن الاستعمال ولم يكن مستعملاً كما سيشير إليه فيما يأتي قريباً^(١)

(٢) قوله « يحتاج إلى كشف ، أقول : ليس في كتب اللغة ما يكشف عن هذا . إلا أن عبارة النووي عن جمهور أهل اللغة التي سلفت تدل على أنه الذي يعد للوضوء لقوله : الذي يتطهر به ، ولو أريد الذي وقع به التطهر لقال الذي تطهر به أو المطلق لما قيده . وفي القاموس : أنه قد يطلق على مطلق الماء ، ويأتي في حديث ميمونة « وضع وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأكفأ بيمينه ، الحديث . فإن المراد المعد . وحديث جابر الذي أشار إليه هو الذي فيه ذكر أنه « عاده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مرض فوجده وقد أغشى عليه ، فتوضأ صلى الله عليه وآله وسلم وصب عليه من وضوئه ، أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب التفسير ، وبعيد أن يراد من مطلق الماء ، لأن في الحديث أنه توضأ صلى الله عليه وآله وسلم ثم صب عليه من وضوئه ، ولو أريد مطلق الماء لما توضأ صلى الله عليه وآله وسلم أولاً ثم صب عليه ، وكونه أيضاً من الماء الذي أعد للوضوء لا يناسبه ذكر توضئته صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً كما مر ، وليس له من حيث المعنى شرف على المطلق

(١) أقول : وخامس وهو الماء الجاري على الأعضاء حال التوضي

عليه فائدة قهية ، وهو أنه في بعض الأحاديث التي استدلت بها على أن الماء المستعمل طاهر قول جابر ، فصب على من وضوئه ، فإننا إن جعلناه الوضوء ، اسماً لمطلق الماء لم يكن في قوله ، فصب على من وضوئه ، دليل على طهارة الماء المستعمل . لأنه يصير التقدير : فصب على من مائه . ولا يلزم أن يكون ماؤه هو الذي استعمل في أعضائه ، لأننا تكلم على أن « الوضوء » اسم لمطلق الماء ^(١) . وإذا لم يلزم ذلك جاز أن يكون الماء الذي اغترف منه صلى الله عليه وآله وسلم ، فاستحق أن يكون فيه الشفاء ، إلا أنه لا يتعين أن يكون المنفصل عن أعضائه ، لجواز أنه الذي فضل من الماء الذي اغترف منه صلى الله عليه وآله وسلم وقد نال شرف الملامسة لكنه ليس بمستعمل

(١) قوله : « لانا تكلم على أن الوضوء اسم لمطلق الماء » أقول : أى انا تكلم بعد فرضنا أنه اسم للمطلق ، فاضافته إليه صلى الله عليه وآله وسلم لم تخرجه الى تقييد الذى نريده ، وإذا لم يلزم ذلك جاز أنه أريد به الفضلة الباقية من الذى توضحا به ، ولا دليل فى لفظه على طهارة الماء المستعمل ولا فى معناه ، فلا يتوهم أن لقوله فى لفظه مفهوماً ، بل هو قيد واقعى ، إذ الاستدلال دائر على اللفظ لماذا يطلق

(٢) قوله « مقيداً بالإضافة الى الوضوء بالضم » أقول : أى مراد به ما استعمل أو أعد ، فالإضافة الى المضموم باعتبار المعنى الأول لا الثانى ، فقوله « أو إعداده » ليس عطفاً على مقيد بل هو قسم له أو جعلناه اسماً لما أعد ، فى العبارة تسامح ، والإشارة بذلك الى الاستعمال ، وعلى تقييده بالإضافة قد تردد بين المعد والمستعمل ، والأقرب الى الحقيقة الأخير أو هو الحقيقة ، والحمل عليه أولى من الأول لأنه مجاز ، هذا تقدير مراده . إلا أنه لا يخفى أن الماء الذى يستعمله المتوضىء الأغلب أنه لا بقاء

أو إعداده لذلك ، فها هنا يمكن أن يقال : فيه دليل أن « وضوءه » بالفتح متردد بين مائه المعد للوضوء بالضم ، وبين مائه المستعمل في الوضوء . وحمله على الثاني أولى ، لأنه الحقيقة ، أو الأقرب إلى الحقيقة ، واستعماله بمعنى المعد مجاز . والحمل على الحقيقة أو الأقرب إلى الحقيقة أولى

الأعضاء ، سيما مثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنه كان خفيفاً لا يكاد يبل الأرض ، لا يقال قد كانوا يحرصون على وضوئه للتبرك فكان يتوضأ إلى إناه ، لأننا نقول لم يأت حرف واحد أنه كان يعد إناه لما يتساقط من أعضاء وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا يتم استدلال البخاري بمثل هذا على طهارة الماء المستعمل وفيه الاحتمالان ، وكون المراد به الفاضل عن وضوئه أظهر كما عرفت ، وفي هذا استدلال على أبي حنيفة القائل بأن المستعمل نجس ، على أنه لو سلم أن هذا نص في أن لفظ وضوئه هو ماء استعمله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن فيه دليل على هذا المدعى ، لما أسلفنا ذلك في آخر الكلام على الحديث الخامس ، فتذكر

(١) قوله « فيه استحباب غسل اليدين » أقول : استفعال من الحب ، وليس السين للطلب بل للتأكيد ، أى حبة الله لفاعل ما ذكر أو محبته للفعل ، ويلزم منه محبة فاعله . ويحتمل أنها للطلب على بابها أى طلبه تعالى لمحبة الفاعل لهذا الفعل . وقوله « للكرهية » أى لكرهته تعالى للتارك أو لتركه فاعله يلزم منه محبة للفاعل أو لفعله ، فتارك غسل يديه مثلاً عند قيامه من النوم يكرهه تعالى أو يكره تركه كراهية لا تقضى إلى تعذيب وإلا كانت حصرية ، وفاعل المستحب يحبه تعالى ، ولا يلزم من تركه أن يكرهه ، إذ تارك ما يحب الله فعله لا يلزم أن يكون مكروهاً ، إذ غايته أنه فوت رتبة من رتب المحبة ، بخلاف فاعل ما يكره فإنه تلبس بالمكروه فكان مكروهاً ، فرتبة فاعل ما يكره تركه أرفع من رتبة فاعل ما يستحب فعله

الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً^(١). والحديث الذي مضى^(٢) يفيد استحبابه عند القيام من النوم . وقد ذكرنا الفرق بين الحكمين^(٣) ، وأن الحكم عند عدم القيام الاستحباب ، وعند القيام الكراهة لإدخالها في الإناء قبل غسلها

الثالث : قوله « على يديه » يؤخذ منه الإفراغ عليهما معا . وقد تبين في رواية أخرى أنه « أفرغ يده اليمنى^(٤) على اليسرى » ثم غسلها ،

وقوله « غسلها » قدر مشترك بين كونه غسلها بمجموعتين ، أو مفترقتين . والفقهاء اختلفوا أيهما أفضل؟^(٥)

الرابع : قوله « ثلاث مرات » مبين لما أهمل من ذكر العدد في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة المتقدم الذكر في قوله « إذا استيقظ أحدكم » من رواية

(١) قوله « مطلقاً » أقول : مستيقظاً أو غير مستيقظ

(٢) قوله « الحديث الذي مضى » أقول : وهو الحديث الرابع ، ولكنه سلف للشارح في المسألة الخامسة في شرحه تقييد إطلاقه بقيد عند الوضوء ، ونهنا عليه هناك ، فذكر

(٣) قوله « الفرق بين الحكمين » أقول : أي الكراهة والاستحباب ، وقمنا تحقيقه في كلامنا على المسألة الثامنة من شرح الحديث الخامس

(٤) قوله « أفرغ يده اليمنى » هي في سنن أبي داود من حديث عبد خير في صفة تعليم أمير المؤمنين علي رضي الله عنه لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « فأفرغ من الإناء على يمينه فنسل يديه »

(٥) قوله « أيهما أفضل » أقول : اذ غسلها بمجموعتين أعون على إذهاب ما عساه فيهما^(٦) لقوة الدلك ، وغسل كل واحدة على حدة فيه زيادة عمل بافراد كل واحدة بطهارة ، والأظهر أن الوجهين متكافئان والمكلف بخير

(١) لعله : ما عساه يعلق فيهما

مالك وغيره . وقد ورد في حديث أبي هريرة أيضا ذكر العدد في الصحيح . وقد ذكره صاحب الكتاب

الخامس : قوله « ثم تمضمض ، مقتضى للترتيب ^(١) بين غسل اليدين والمضمضة . وأصل هذه اللفظة ^(٢) مشعر بالتحريك . ومنه : مضمض النعاس في عينيه .

(١) قوله « للترتيب ، أقول : لأنه الأصل في كلمة ثم ، وهي وإن دلت على التراخي أيضا إلا أنه غير مراد هنا ضرورة أنه حكاية فعل ذى أجزاء يتصل بعضها ببعض . إن قلت : فيكون استعمالها في مجرد الترتيب مجازاً من إطلاق الكل على الجزء . قلت : مقتضى وضعها للأمريين ذلك إلا أنه ذكر ابن هشام في المعنى والفاضل الرضى في شرح الكافية أنها قد تأتي لمجرد الترتيب ولم يجعلها مجازاً فدل على أنها مشتركة ، إلا أن المجاز أولى من الاشتراك كما برهن عليه في الأصول ، فالأولى الحكم بمجازيتها إذا استعملت في ذلك بالعلاقة المذكورة والقرينة الدالة على ذلك

(٢) قوله « وأصل هذه اللفظة ، أقول : لفظة فعلل التي من هذه المادة المعينة الميم والضاد للكررتين لا فعلل ^(١) مطلقاً إذ ليس هذا معنى لفعلل ، ولفظ القاموس : المضمضة تحريك الماء في الفم وغسل الإناء وغيره . انتهى . فجعلها نفس التحريك ، ولم يذكر مضمض النعاس في عينيه . وفي قول الشارح : استعملت لتحريك الماء في الفم ما يشعر بأنه استعمال مجازى حيث استعملت لمجرد تحريك الماء ، فيفيد أن تفسير القاموس كأنه للمعنى المجازى على عادته من عدم التفرقة بين الحقائق والمجازات وهي من معانيه . ويدل لك ما في (الاحراز ، لما في أساس البلاغة من كناية ومجاز ^(٢)) ولفظه : ما مضمضت عيني بالنوم أرقاً ، وما تمضمضت . قال السلي :

لما اتكأن على النمارق مضمضت بالنوم أعينهن غير غرار

(١) لأن فعلل تستعمل لغير مادة المضمضة في الفم ، فلذا نبه عليها المحشى

(٢) من مؤلفات صاحب الحاشية ، ألفه وهو بمكة ، في مجلد . تقدم ذكره في ترجمته

واستعملت في هذه السنة - أعني المضمضة في الوضوء - لتحريك الماء في الفم . وقال بعض الفقهاء^(١) : المضمضة أن يجعل الماء في فيه ثم يمجّه - هذا أو معناه - فأدخل

وتمضمض النوم في عينه ، قال :

يمسح بالكفين وجها أيضا إذا الكرى في عينه تمضمضا

انتهى . فعرفت أن استعمال المضمضة في تحريك الماء في الفم مجاز ، وإن كانت قد صارت الآن حقيقة عرفية ، وإلا فأصل المادة موضوعه لمعان يلزمها التحريك : أمضه جلده ، فذلك أي حكه ، والمض المص أو أبلغ منه . وتمضمض الكلب في أثره هر . والمض بالفتح حجر في البئر العادية تتبع ذلك حتى يدرك منه الماء كما يفيد القاموس . وإنما أظنناه لتعرف قدر تحقيق الشارح ورصانة قوله ، أصل هذه اللفظة تشعر بالتحريك ، ثم قوله « واستعملت لتحريك الماء في الفم » لتقدر كلامه حق قدره ، إلا أن قوله « ومنه مضمض النعاس في عينيه » يوم أنه من معنى هذه اللفظة الحقيقي لا المجازي ، وهو خلاف ما في الأساس وفرعه ، وتعلم أنها من عبارة الحافظ حيث قال في فتح الباري : المضمضة في اللغة التحريك ومنه مضمض النعاس في عينيه إذا تحركت بالنعاس . انتهى . وفيه ما تراه من خلط الحقيقة بالمجاز

(١) قوله « وقال بعض الفقهاء » أقول : هو معنى ما في فتح الباري حيث قال : وأما معناه الشرعي فأكله أن يضع الماء في الفم ثم يديره ثم يمجّه ، والمشهور عن الشافعية أنه لا يشترط تحريكه ولا مجّه وهو عجب ، ولعل المراد أنه لا يعتبر المج بل لو ابتلعه أو تركه حتى يسيل أجزأ . انتهى . وقريب منه في شرح مسلم للنووي ، إلا أنه أفاد أن أقلها أن يجعل الماء في فيه ، ولا يشترط إدارته على المشهور والذي قال الجمهور . فاقضى كلامه أن ما اشتمل على الثلاثة أكلها ، وأقلها ما قد فيه الأمران ، وبه تعرف أن قول الحافظ : المشهور عن الشافعية أنه لا يعتبر تحريكه ولا مجّه عبارة مشعرة بأنه المشهور عندهم في صفة أكل المضمضة ، وليس كذلك بل هو صفة أقلها ، على أن هذه القسمة للمضمضة ليس عليها أثارة من علم ، ومجرد الجعل للماء في الفم

المَجَّ^(١) في حقيقة المضمضة . فعلى هذا لو ابتلعه لم يكن مؤدياً للسنة . وهذا الذى يكثُر في أفعال المتروِّضين أعنى الجعل والمَج . ويمكن أن يكون ذكر ذلك بناء على أنه الأغلب والعادة ، لا أنه يتوقف تأدى السنة على مَجِّه . والله أعلم

السادس : قوله « ثم غسل وجهه » فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه والمضمضة والاستنشاق ، وتأخره عنهما . فيؤخذ منه الترتيب بين المفروض والمسنون^(٢)

لا يتم أنه يقوم بأداء السنة حتى يقام عليه الدليل ، إذ التحريك من لازم هذه اللفظة وضعاً ، ولم تنقل عنه الى معنى منسلخ عن أجزاء معناه الأصلية ، بل مجازيته تشعر بأنه أطلق على لازم معناه ثم غلبت عليه الحقيقة العرفية

(١) قوله « فادخل المَجَّ » الى آخره . أقول : فى القاموس مج الشراب من فيه رماه . انتهى . ثم لا يتوهم أن هذا القائل من أحد فريقى الشافعية الذى سلف عنهم النقل آنفاً ، لأنه لم يجعل ذلك من مسماه إلا من قال إنه الأكمل ، وظاهر عبارة الشارح أن ثمة من يقول هو من مسماه وأنه ليس إلا قسماً واحداً ، ولا شك أن المَج غير معتبر فى معناه الشرعى ، لأنه أطلقه الرواة ولم يقيدوه به مع أنه لا يدل عليه ، إذ ليس من لوازم معناه اللغوى ، وإن ادعى أنه من لوازم الشرعى فلا يتم حتى يقام عليه الدليل ، وقد أشار الشارح المحقق الى أن من اشترطه نظر الى غالب عادة المتروِّضين لا أنه لدليل قاده اليه تتوقف عليه تأدية السنة

(٢) قوله « بين المفروض والمسنون » أقول : فيقدم المسنون وهو المضمضة والاستنشاق على المفروض ، إلا أنه قد ورد ما يعارض ، فأخرج أحمد وأبو داود من حديث المقدم بن معدى كرب قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوضوء فتوضأ فغسل كفيه ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثم مضمض واستنشق ثلاثاً » وعليه ترجم ابن تيمية^(١) « باب جواز تأخيرهما من غسل الوجه

(١) هو المجد عبد السلام فى المنتقى

وقد قيل في حكمة تقديم المضمضة والاستنشاق على غسل الوجه المفروض :
إن صفات الماء ثلاث - أعنى المعتبرة في التطهير^(١) - لون يدرك بالبصر ، وطعم
يدرك بالذوق ، وريح يدرك بالشم . فقدمت هاتان السنتان لِيُخْتَبَرَ حال الماء ، قبل
أداء الفرض به^(٢) . وبعض الفقهاء رأي الترتيب بين المفروضات ، ولم يره بين

واليدنين ، وأخرج عن الرضيع بنت معوذ مثله ، إلا أنها قالت : فغسل وجهه ثلاثاً ثم
تمضمض . وقال النووي : إنهم يتأولون هذه الرواية على أن لفظة « ثم » ليست هنا
للترتيب ، بل لعطف جملة على جملة ، لأن المراد ذكر الجمل لا صفة الترتيب ، ولهذا لم
يذكر غسل الرجلين في هذه الرواية . انتهى . قلت : قد روى أبو داود في رواية
المقدم « وغسل رجله ثلاثاً » وذهب ابن تيمية الى ترجيح رواية تقدم المضمضة فانها
عن علي وعثمان ، وعما أفعد بمعرفة أحواله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولأن روايتهما
أخرجهما الشيخان ، وما أخرجاه مقدم على غيره كما عرفت في أصول الحديث

(١) قوله « المعتبرة في التطهير » أقول : المعتبر في التطهير الماء الطاهر ، ولا يخرج
عن ذلك إلا تغيره لونا أو ريحا أو طعما ، وهذا أمر مجمع عليه ، أعنى كون تغيره
بأحدها يسلبه كونه مطهراً ، وإن لم تصح الزيادة التي في الحديث « خلق الماء طهوراً »
وتغيره بها يدرك بأحد الحواس الثلاث

(٢) قوله « قبل أداء الفرض به » أقول : هذا وجه حسن في الحكمة ، إلا أنه
غير خاف أن السنة لا تؤدي إلا بماء مطهر أيضاً ، فلا بد من معرفة كونه مطهراً
مقدمة على استعماله فيهما ، فلا يتم كونه التقديم^(٣) . ولا يقال إنه إذا ظهر عند استعماله
فيهما أنه غير مطهر فالخطب يسير ، فانه لم يؤد بذلك الماء فرضاً ، لأننا نقول لا بد
من إعادة الفرض إن انكشف غير مطهر ، وإعادة السنة إن أراد أداءها ، فلا فرق
بين تقدم الفرض والمسنون ، وكأنه لذلك قال المحقق : قيل . ولو قيل إنما قدم الضم
لأنه محل الذكر الذي هو أصل الصلاة (أقم الصلاة لذكرى) ولأنه قد قدم

المفروض والمسنون^(١) كما بين المفروضات

و « الوجه ، مشتق من المواجهة . وقد اعتبر الفقهاء هذا الاشتقاق ، وبنوا عليه أحكاما^(٢) »

وقوله « ثلاثا ، يفيد استحباب هذا العدد في كل ما ذكر فيه »

السابع : قوله « ويديه إلى المرفقين ، المرفق فيه وجهان . أحدهما : بفتح الميم وكسر الفاء . والثاني : عكسه ، لغتان »

وقوله « إلى المرفقين ، ليس فيه إفصاح بكونه أدخلهما في الغسل ، أو انتهى إليهما . والفقهاء اختلفوا في وجوب إدخالهما في الغسل . فذهب مالك والشافعي : الوجوب . وخالف زفر وغيره »

بالسواك وهو من باب التنظيف للذكر ، ولأنه قد يذكر الله في أثناء الوضوء ، فيكون قد غسل محل الذكر ، سيما إن ثبت حديث الأذكار على غسل الأعضاء ، وتبعه إدخال الماء في الأنف لأنها قريبة إلى الفم فأخذ لها ماء واحدا ، ولأنهما معا من باطن الوجه فيتناسبان أيضا وجها لحكمة التقديم

(١) قوله « ولم يره بين المفروض والمسنون ، أقول : القائل بهذا مالك ، فقال : يستحب تقديم المسنون ، هذا وقال ابن حبيب من أصحابه : يسن . وكان وجه كلامه ما أسلفناه في حديث المقدم ، والترتيب بين المفروضات مستفاد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وتعليمه »

(٢) قوله « وبنوا عليه أحكاما ، أقول : اختلفوا بسبب ذلك في موضعين : في غسل اليأس الذي بين العذار والأذن ، وفي غسل ما انسدل من اللحية . فالمشهور من مذهب مالك أن اليأس الذي بين العذار والأذن ليس من الوجه . وقد قيل بالفرق بين الأمرد والملتحى . وقال أبو حنيفة والشافعي : هو من الوجه ، وأما ما انسدل من اللحية فذهب مالك إلى وجوب إمرار الماء عليه ، ولم يوجب أبو حنيفة

ومنشأ الاختلاف فيه أن كلمة « إلى » المشهور فيها أنها لانتها الغاية ^(١) . وقد ترد بمعنى « مع » ، فمن الناس من حملها على مشهورها فلم يوجب إدخال المرفقين في الغسل ، ومنهم من حملها على معنى « مع » فأوجب ^(٢)

والشافعي في أحد قوليهِ ^(١) وسبب اختلافهم في هاتين المسألتين هو خفاء تناول اسم الانتهاء والابتداء في المحدود . فإذا قلت اشتريت من ذلك الموضع إلى ذلك فالموضعان لا يدخلان ظاهراً في الشراء ، ويجوز دخولها فيه مع القرينة . انتهى . وهذا الذي استقره فقول الشارح لانتها الغاية ، ثم فرع عليه قوله « فمن حملها على المشهور لم يوجب إدخال المرفقين ، يدل على أن كونهما لانتها الغاية يفيد عدم دخول ما بعدها في ما قبلها كما قاله نجم الدين

(٢) قوله « ومنهم من حملها على معنى (مع) فأوجب » أقول : الإيجاب يفيد استحباب هذا العدد ، وإنما دل على استحبابه الأحاديث الأخر المصروفة بأجزاء المرة الواحدة . فقوله « ومنهم من حملها على معنى مع فأوجب » أقول : الإيجاب لا يتوقف على حملها على معنى مع بل على كونها لانتها ، لأنه قد قيل على تقدير أنها لانتها إن ما بعدها ظاهر الدخول فيها قبلها فلا تستعمل في غيره إلا مجازاً ، وقيل : إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو أكلت السمكة إلى رأسها ^(٢) فالظاهر الدخول ، وإلا فالظاهر عدم الدخول . وهذان القولان المقابلان للمشهور الذي صرح به الرضى والشارح ، وبه يعلم أن دخول المرفقين في الغسل لا يتوقف على كونها بمعنى مع . على أنه قال نجم الدين على قول ابن الحاجب وبمعنى مع : التحقيق أنها بمعنى الانتهاء . وقوله

(١) وأوجه أحد في إحدى الروايتين عنه ، والرواية الثانية كقول الشافعي الجديد

(٢) القاعدة عند الأصوليين أن « إلى » إذا كان بمعنى « حتى » دخل ما بعدها فيما قبلها

وقال بعض الناس : يفرق بين أن تكون الغاية من جنس ما قبلها أو لا (١). فإن

(لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم) وكذا قوله (أيدىكم إلى المرافق) أى مضافة إلى المرافق و « الذود إلى الذود إبل » أى مضافة إلى الذود ، وكذلك يرد قول من قال انها تأتي بمعنى « فى » وبمعنى « عند » إلى معنى الانتهاء ، وبعد هذا لا يتم أن فى الآية مأخذا لإدخال المرافق على هذا التقدير الذى ذكره الشارح أى جعلها بمعنى « مع » اذ على تحقيق الرضى قد رجع إلى معنى الانتهاء ، وقد صرح الشارح أن على معنى الانتهاء لا تدخل المرافق

(١) قوله « وقال بعض الناس يفرق .. إلى آخره » أقول : هذا كان يحسن تقديمه على قوله « ومنهم من حملها على معنى مع » لانه من فروع القول بأنها للاتهاء كما بيناه آنفا فهو الصق بالاول ، وهذا أحد الوجهين المقابلين للمشهور

(٢) قوله « لم تدخل نحو أموال الصيام إلى الليل » أقول : هنا بحث لا يتم تقرير هذا إلا بعد تقريره ، وهو ما المراد بدخول ما بعدها ؟ هل كل مسمى ما بعدها أو بعضه ؟ إن أريد كله فلا يتم فى آية الوضوء الاقتصار على المرافق بل إلى منتهى مسمى اليد وهو آخر العضد ، وإن أريد البعض فالليل لا بد من جزء منه يدخل فى الصيام ، وحينئذ فلا فرق بين الجنس وغيره ، ولم أر من ذكره . وإن قيل دل على أن المراد من اليد إدخال المرافق لا غير أحاديث الوضوء ، قلنا : خرجنا عن محل النزاع ، وبهذا نعرف قوة القول المشهور ، وأنه لا دخول مطلقا إلا لتقرينه

(٣) قوله « للإخراج لا للإدخال » أقول : عند التأمل هو ملاق لقول من فرق بين الجنس وغيره ، فانه علله بأنه لو لم يرد الغاية لوجب غسل اليد إلى المنكب ، وذلك لأن ما بعد الغاية من جنس ما قبلها ، ومن جملة ما سماه . فهو كقولك أكلت

فإن اسم « اليد » ينطلق على العضو إلى المنكب . فلو لم ترد هذه الغاية لوجب غسل اليد إلى المنكب ^(١) . فلما دخلت أخرجت عن الغسل ما زاد على المرفقين . فاتهى الإخراج إلى المرفقين ، فدخل في الغسل

وقال آخرون : لما تردد لفظ « إلى » ^(٢) بين أن تكون للغاية ، وبين أن تكون بمعنى « مع » ، وجاء فعل رسول الله ﷺ أنه أدار الماء على مرفقيه ، كان ذلك بيانا للجمل . وأفعال الرسول ﷺ في بيان الواجب المجمل محمولة على الوجوب . وهذا عندنا ضعيف . لأن « إلى » حقيقة في انتهاء الغاية ، مجاز بمعنى « مع » ، ولا إجمال في اللفظ بعد تبين حقيقته

ويدل على أنها حقيقة في انتهاء الغاية ^(٣) كثرة نصوص أهل العربية على ذلك .

السمكة إلى رأسها ، فانه لو لا الغاية لحل على أكلها كلها ، لأن إطلاق اللفظ على مسماه كله هو الأصل كما يأتي قريباً للشارح المحقق من لفظ الرأس ، بخلاف ما لو قيل صيم اليوم لما دخل فيه الليل لأنه ليس من مسماه ، وحيث أن فليس غير القول الأوسط . وقوله للإخراج لا الإدخال هو محل النزاع ، كما أن قوله الآتي « فاتهى الإخراج إلى المرافق » فدخل في الغسل ، محل النزاع أيضا ، لأن أحدهما يستلزم الآخر في مثله

(١) قوله « لوجب غسل اليد إلى المنكب » أقول : هذا بناء على أنه الحقيقة عند إطلاقها وأنه لا إجمال فيها

(٢) قوله « لما تردد لفظ إلى » أقول : لا تردد بين الحقيقة والمجاز ، بل الحقيقة هي الأصل لا يعدل عنها ، ولا يزاها المجاز في الإطلاق ، وقد أشار المحقق آخرأ إلى هذا

(٣) قوله « ويدل على أنها حقيقة » أقول : هذا افضال من الشارح المحقق بالاستدلال ، وإلا فليس الدليل عليه ، بل على مدعى المجاز كما لا يخفى . وبعد تقرر ما سمعت من الكلام تعلم أن دخول « المرافق » في الغسل ليس إلا من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، سيما وقد سمعت عن نجم الدين أن « إلى » التي المعية راجع

ومن قال : إنها بمعنى « مع » ، فلم ينص على أنها حقيقة في ذلك فيجوز أن يريد المجاز الثامن : قوله « ثم مسح رأسه » ، ظاهره استيعاب الرأس بالمسح ، لأن اسم « الرأس » ، حقيقة في العضو كله

والفقهاء اختلفوا في القدر الواجب من المسح^(١) . وليس في الحديث ما يدل على الوجوب^(٢) . لأنه في آخره إنما ذكر ترتيب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ،

معناها الى معنى الغاية ، ولا يحمل على المشكوك فيه مع إمكان المتيقن ، ودخول « المرافق » ، إن ثبت حديث جابر الذي أشار اليه الشارح بقوله « إنه صلى الله عليه وآله وسلم أدار الماء على مرققيه » ، فهو الدليل ، إلا أن الشارح لم يذكر من أخرجه . وقال الموزعي بعد أن ساقه : لا أعلم صحته ، فاذا لم يصح فحجتهم أظهر . انتهى . قلت : ذكر الحافظ في الفتح أن حديث جابر أخرجه الدارقطني بإسناد ضعيف ، وأخرج أحمد من حديث عثمان في صفة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم « فغسل يديه الى المرفقين حتى مس أطراف العضدين » ، وإسناده حسن ، وفي البزار والدارقطني من حديث وائل بن حجر « وغسل يديه الى المرفقين » ، وفي الطحاوي من حديث ثعلبة ابن عباد عن أبيه مرفوعاً « ثم غسل ذراعيه حتى سيل الماء على مرققيه » ، قال الحافظ : فهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضاً . انتهى . ولكنه لا يخفى أنه لو صح حديث الإدارة كان كما قال سعد الدين في حواشي الكشف إنه لا يدل على الوجوب ، إلا أن يقال إنه بيان لما في الكتاب ، إلا أنه لا يخفى أن المطلق ليس بمحل . انتهى . إذا عرفت هذا فدخل المرافق إن ثبت حديث جابر هو الدليل

(١) قوله « والفقهاء اختلفوا » ، أقول : هذا مبني على مقدمة مطوية كأنه قال : لأن اسم الرأس حقيقة في العضو كله ، فلما دخلت الباء حصل في دلالة على ذلك تردد كما يتضح مما يأتي قريباً

(٢) قوله « وليس في الحديث الخ » ، أقول : هذا مع الإغماض عن الباء التي في لفظه ، وإلا فمع وجودها لا يتم أن الحديث دل على وجوب الاستيعاب دلالة تهض

وليس يلزم من ذلك عدم الصحة عند عدم كل جزء من تلك الأفعال ، فجاز أن يكون ذلك الثواب مرتباً على كمال مسح الرأس ، وإن لم يكن واجباً لإكمله ، كما يترتب على المضمضة والاستنشاق ، وإن لم يكونا واجبين ، عند كثير من الفقهاء ، أو الأكثرين منهم^(١)

على المخالف حتى لا يقال لا حاجة الى تعليل النفي بما علله به من قوله ، لأنه في آخره ، أى آخر الحديث إنما ذكر ترتب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ، ولا يلزم عدم الصحة عند فقد كل جزء من تلك الأفعال ، لأنه رتب عليها أمر خاص ليس مرتباً على الصحة ، فيجوز حصول الصحة مع فقد بعض ما ذكر من تلك الأفعال ، اذ حصولها أعم من ذلك الأمر الخاص لوجودها عند عدم بعض تلك كالمضمضة والاستنشاق عند بعض ، والتلث عند الجميع ، ولا يلزم من فقد الأخص - وهو هذا الثواب المخصوص - فقد الأعم وهو الصحة ، فلا دلالة على إيجاب مسح كل الرأس من الحديث كما لا يخفى ، وهذا يقتضى أنه لا دلالة على ذلك ولو ورد بلفظ مسح رأسه كله ، ولذا قلنا : إن هذا المنفى مع تعليله مبنى على الإغماض عن الباء التى فى لفظ الحديث . ثم لا يخفى أنه حيث لا تبقى له دلالة على وجوب ما ذكر فيه جميعاً لجرى ذلك التعليل فى جميع أجزاء ما رتب عليه الإثابة المعينة ، فانما هى مرتبة على الكامل من الأفعال المذكورة

(١) قوله « عند كثير من الفقهاء أو الأكثرين منهم » أقول : للعلماء فى هذه أربعة مذاهب ، ستنان فى الوضوء والغسل وهو للشافعية ، وحكاة ابن المنذر عن الحسن البصرى والزهرى والحكم وقتادة ومالك وجماعة من الأئمة . الثانى أنهما واجبتان فيهما وشرط فى صحتهما وهو لابن أبى ليلى والحسن والمشهور عن أحمد . الثالث واجبتان فى الغسل دون الوضوء . قاله أبو حنيفة وأصحابه وآخرون . الرابع الاستنشاق واجب فيهما دون المضمضة ، وهو لأبى ثور وداود ورواية عن أحمد ، قال ابن المنذر : وبه أقول . احتج الموجب مطلقاً بمحافظته صلى الله عليه وآله وسلم عليهما ، وفعله بيان للأمور به من الطهارة ، وبحديث أبى هريرة « تمضمضوا

فإن سلك سالك ما قدمناه في المرفقين من ادعاء الإجمال في الآية ، وأن الفعل بيان له ، فليس بصحيح . لأن الظاهر من الآية متبين ، إما على أن يكون المراد مطلق

واستشققوا ، وحديث عائشة « المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لا بد منه » . وأجيب بأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على الاستحباب ، لما يأتي من الأدلة على عدم الوجوب ، ولأن فيه غسل الكفين والتلثيق وليس بواجب بالإجماع . وأما حديث أبي هريرة وعائشة فصحيحان كما بين ذلك الدارقطني في الحديثين معاً ، ولو سلم صحتهما حملاً على إكمال الوضوء جمعاً بين الروايات . واحتج الموجب لها في الغسل بحديث أبي هريرة « تحت كل شعرة جنابة ، فاغسلوا الشعر وأتقوا البشر » . قالوا : في الأنف شعر وفي الفم بشر . وحديث على رضي الله عنه عند أبي داود وحسنه مرفوعاً « من ترك موضع شعرة من الجنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار » . وفيه : فقال على ومن ثمة عادت رأسي . وكان يحز رأسه . وأجيب بضعف حديث « تحت كل شعرة جنابة ، فانه رواه أبو داود والترمذي وغيرهما وضعفه ، لأنه من رواية الحارث بن دخیل وهو ضعيف منكر الحديث ، ولو سلم حمل على الاستحباب جمعاً بين الأدلة . وقال الخطابي : البشر عند أهل اللغة ظاهر الجلد ، والشعر المراد به ما على البشرة . وعليه يحمل حديث على رضي الله عنه ، ويدل له قوله : عادت شعري . واحتج من أوجب الاستنشاق دون المضمضة بحديث أبي هريرة مرفوعاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم « من توضأ فليجعل في أنفه ماء ثم ينفث ، أخرجه الشيخان . وبقوله للقيط « بالغ في الاستنشاق ، إلا أن تكون صائماً ، وهو صحيح ، وبحديث أم سلمة مرفوعاً « إذا توضأت فانتثر ، رواه الترمذي وصححه . واحتج الشافعي بالآية « فاغسلوا وجوهكم » والوجه عند العرب ما حصلت به المواجهة ، والحديث أبي ذر وفيه « ان الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر حجج ، فاذا وجد الماء فليمسسه بشرته ، حديث صحيح صححه الترمذي وغيره ، والبشرة كما سلف عن أهل اللغة ظاهر الجلد ، وأما باطنه فأدمة بفتح الهمزة والذال ، وبحديث الأعرابي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « توضأ كما أمرك الله ، وهو في محل التعليم . فهذه

المسح ، على ما يراه الشافعي ، بناء على أن مقتضى الباء في الآية التبويض^(١) أو غير

خلاصة أدلة الفرق في المسألة من الكتاب والسنة ، ولهم أدلة من الأقيسة لا تنهض
فلم نشغل الحيز بها ، وإنما أطلنا لأن المحقق أشار إشارة خفية ، فأردنا تمام الإفادة ،
وما ذكرناه مستفاد من شرح المسند للنووي ، والأرجح فعلهما . وأما اعتقاد
الوجوب فحل وقف^(٢)

(١) قوله : على أن مقتضى الباء في الآية التبويض ، أقول : من ذهب إلى إجزاء
مسح بعض الرأس قال : إن الباء للتبويض ، وزعم أنه شائع في اللغة ، ورد عليه بأنه
يلزم إجزاء مسح بعض الوجه في التيمم لقوله (فامسحوا بوجوهكم) وأجيب بأن
مسحه في التيمم بدل عن غسله ، فوجب عمه بالمسح كعمه بالغسل ، فكأنه يقول :
عارض جواز كونها للتبويض ما هو أقوى منه ، وأورد عليه بأن المسح على الخف
بدل عن غسله الرجلين ولا تعميم فيه . وأجيب بأنها ثبتت هناك الرخصة بالاجماع ،
والقول بأنها للتبويض قاله الأصمعي والفارسي والعيني وابن مالك واستدلوا بآيات
وأبيات ، ومال في المعنى إلى الالصاق الذي هو أصلها ، ونقل نجم الدين عن ابن جني
أن أهل اللغة لا يعرفون مجيئها بهذا المعنى أي التبويض ، إنما يذكره الفقهاء . انتهى .
قلت : الأصمعي والفارسي من أهل اللغة ، وقد نقل عنهما إثبات هذا المعنى للباء . وقال
ابن رشد في نهاية^(٣) المالكية : لا معنى لانكار هذا في كلام العرب ، أعني كون الباء
تبعية ، وهو قول الكوفيين من النحويين . انتهى . قلت : ولكنه لا ينبغي أن معاني
الحروف التي يثبتها أئمة العربية^(٤) وإنما طريق إثباتها الذوق السليم ، فليست نصوصاً
عن العرب ، فلا تقوم الحجة بذوق أحد على أحد . واستدل الشافعي بما رواه من

(١) حيث قد وردت الأحاديث بفعله عليه السلام وأمره فلا معنى للتوقف في وجوب
المضمضة والاستنشاق

(٢) هي البداية في الفقه المالكي

(٣) فيه سقط ولعله : لا يكنى

ذلك ، أو على أن المراد الكل ، على ما قاله مالك . بناء على أن اسم « الرأس » حقيقة في الجملة ، وأن « الباء » لا تعارض ذلك ^(١) . وكيفما كان فلا إجمال

حديث عطاء « انه صلى الله عليه وآله وسلم توشأ فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه » وهو وإن كان مرسلًا فقد عضده في الفتح بما قواه عنده من أحاديث مرفوعة واهية ، وفعل ابن عمر وعلم إنكار أحد من الصحابة عليه

(١) قوله « وإن الباء لا تعارض ذلك » أقول : إنما تعارضه لو كانت للتبويض ، لكن من قال بوجوب مسح جميع الرأس لا يقول إنها له ، بل لهم فيها ثلاثة أقوال : الإلصاق الذي هو أصلها ، أو الزيادة وقد ثبتت زيادتها في مواضع ، أو الاستعانة . أى ألقوا المسح برؤوسكم ، وعلى تقدير الاستعانة في الكلام حذف وقلب ، فإن مسح يتعدى الى المزال عنه بنفسه والى المزيل بالباء ، فالأصل : وامسحوا رؤوسكم بالماء . هذا والأقرب أن الباء للإلصاق ، وأن الواجب الاستيعاب ولو بالتكميل على العمامة كما ثبت ذلك في حديث المغيرة ، والمرسل الذي ذكره الشافعي وعضده في اقتضاره صلى الله عليه وآله وسلم على مسح مقدم رأسه من دون ذكر تكيله بالمسح على العمامة لا يقاوم حديث المغيرة عند مسلم في أنه كل على العمامة ، وقد جنح الموزعي في تفسير البيان الى تقوية حديث المغيرة على ذلك المرسل الذي عملت به الشافعية ، وذكر تضعيفهم الاستدلال به على إيجاب الجميع بأنه جمع بين الأصل والبدل في فعل واحد ، وذلك لا يجوز . ثم قال رداً على أصحابه : والذي ظهر لي قوة الاستدلال به وأنه موافق للقياس ، وذلك أنه عضو تدعو الحاجة الى ستره ، ولا مشقة في مسح بعضه ، فوجب مسح الميسور ، والاكتفاء بالبدل عن المعسور ، كما يفعل بالجيرة . ثم قال : والعجب من الشافعية كيف اعتمدوا هذا التضعيف وقالوا يستحب التكميل بالعمامة فجمعوا بين البدل والمبدل ، وتحكموا فجعلوا الأصل فرضاً والبدل قفلاً فهو خلاف الأصول ، فإن جاز أن يكون بدلاً في النفل جاز أن يكون بدلاً في الفرض ، ولم نجد شيئاً يكون بدلاً في النفل ولا يكون بدلاً في الفرض . انتهى كلامه . و [هو] دفع رصين وردمتين

التاسع : قوله « ثم غسل كلتا رجليه » صريح في الرد على الروافض^(١) في أن واجب الرجلين المسح^(٢) . وقد تبين هذا من حديث عثمان ، وجماعة وصفوا وضوءه

(١) قوله « في الرد على الروافض » أقول : في القاموس : الروافض فرقة من الشيعة بامعوازيد بن علي ثم قالوا له : تبرأ من الشيخين ، فأبى وقال : كانا وزيري جدتي . فتركوه ورفضوه وارضوا عنه . انتهى

(٢) قوله « في أن الواجب من الرجلين المسح » أقول : يختلف الناس في الواجب في الرجلين على أربعة أقوال ، وهي الاحتمالات المتعلقة التي تعقل في المسألة : الغسل ، والمسح ، والجمع ، والتخير . فالأكثر على الغسل ، وذهب الرافضة الى أنه المسح وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين . وذهب بعض الظاهرية الى وجوب الجمع بين المسح والغسل ، وذهب ابن جرير الطبري وآخرون الى التخير بين الأمرين كحصال الكفارة . ودليل الجماهير الأحاديث الثابتة في فعله وتعليمه صلى الله عليه وآله وسلم ، وبحديث « ويل للأعقاب من النار » ، وقد تقدم معرفة الاستدلال به على إيجاب الغسل ، وإن كان ابن رشد قد نازع في دلالاته على ذلك بما هو مسطور في النهاية ، واستدل من قال بإيجاب المسح بقراءة (وأرجلكم) بالجر عطفاً على (برءوسكم) . وأجاب الجمهور بأنها قرئت بالنصب عطفاً على أيديكم ، وبأنه معطوف على محل برءوسكم ، وبأنها تحمل قراءة الجر في الآية على مسح الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين ، وقرر هذا ابن العربي بما فيه بعض الطول ، وأيد مذهب الجمهور من جهة المعنى بأن الغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح ، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل ، إذ كانت القدمان لا ينقي درنهما غالباً إلا بالغسل وينقي درن الرأس بالمسح ، وذلك أيضاً غالب . والمصالحة المعقولة لا تمنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لحظ معنيين : معنى مصلحي ، ومعنى عبادي . وأعني بالمصلحي ما يرجع الى الأمور المحسوسة ، وبالعبادي ما يرجع الى ذكره النفس . انتهى . واستدل موجب الجمع بأنه الأحوط ، واستدل التخير بأنه ليس إحدى القراءتين بأولى بالعمل من الأخرى ، ولا شك أن ما ذهب اليه الجمهور أقوى دليلاً لتعارض

رسول الله ﷺ . ومن أحسن ما جاء فيه حديث عمرو بن عبسة ^(١) - بفتح العين والباء - أن رسول الله ﷺ قال : « ما منكم من أحد يُقرب وضوءه - إلى أن قال - ثم يغسل رجله كما أمره الله عز وجل » ، فمن هذا الحديث انضم القول إلى الفعل ، وتبين أن المأمور به الغسل في الرجلين

العاشر : قوله « ثلاثا » يدل على استحباب التكرار في غسل الرجلين ثلاثا ، وبعض الفقهاء لا يرى هذا العدد في الرجل كما في غيرها من الأعضاء ^(٢) . وقد ورد في بعض الروايات « فغسل رجله حتى أنقاهما » ، ولم يذكر عدداً . فاستدل به لهذا المذهب . وأكّد من جهة المعنى بأن الرجل لقربها من الأرض في المشي عليها تكثر فيها الأوساخ والأدران ، فيحال الأمر فيها على مجرد الإنقاء من غير اعتبار العدد .

قراءة النصب والقول والفعل النبوي ، وليس مع قراءة الجر سنة فعلية ولا قولية . وأما الجمع فلم تأت السنة به ، ولا معنى للمسح مع الغسل فانه إتيان بما لا حاجة اليه وبما دخل معناه تحت الغسل . وقد بسط العامل في شرح الأربعين القول في ترجيح مذهب الإمامية ، وذكر مناظرة بين الفريقين ، فأما الآية فلا تهض لأحد الفريقين للاحتمال ، ولكن البيان في السنة فانه لم يأت فيها المسح ، ولكن العامل على قواعد أهل مذهبه يدفع الأحاديث الصحيحة أو يعارضها بروايات غير ثابتة عند خصمه فلا تقوم الحجة بها عليه ، وإنما أشرنا إلى كلامه لأنه قد أبدى قوة ساعده في المسألة ، فلا يغتر به الناظر

(١) قوله « حديث عمرو بن عبسة » أقول : أخرجه مسلم ، وأخرج مالك والنسائي وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما من حديث عبد الله الصنابحي ، وفيه « فاذا غسل رجله » كحديث عمرو

(٢) قوله « كما في غيرها من الأعضاء » أقول : فانه اتفق على استحباب تكرار غسلها إلا الرأس ، ويأتى عليه الكلام في الحديث الثامن عقب هذا ، إلا أن الإمامية خالفت في استحباب تكرار غسل الأعضاء ولم يأتوا بدليل ناهض

والرواية التي ذكر فيها العدد زائدة على الرواية التي لم يذكر فيها فالأخذ بها متعين .
والمعنى المذكور لا يتنافى اعتبار العدد ، فليعمل بما دل عليه لفظ الحديث

الحادى عشر : قوله « نحو وضوئى هذا » لفظه « نحو » لا تطابق لفظه « مثل » ،
فإن لفظه « مثل » يقتضى ظاهرهما المساواة من كل وجه^(١) ، إلا فى الوجه الذى
يقتضى التباين بين الحقيقتين ، بحيث يخرجهما عن الوحدة . ولفظه « نحو » لا تعطى

(١) قوله « تقتضى المساواة من كل وجه الخ » أقول : قال النووي : وإنما لم يقل
« مثل » ، لأن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره ، قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى
تعقباً له : قلت^(٢) التعبير بها فى رواية المصنف فى^(٣) من حديث حمران
عن عثمان ولفظه « من توضأ مثل هذا الوضوء » وله فى الصيام عنه أيضاً بلفظ
« توضأ مثل وضوئى هذا » قال وعلى هذا فالتعبير^(٤) من تصرف الرواة لأنها
تطلق على المثلية مجازاً ، ولأن « مثل » وإن كانت تطلق على مقتضى المساواة ظاهراً
لكنها تطلق على الغالب ، وبهذا تلتم الروايتان ويكون المترك بحيث لا يخل بالمقصود
اتهى . لا يقال قوله إن نحواً استعملت بمعنى مثل تحسب ، وهلا قال إن مثلاً أطلقت
على نحو مجازاً ، لأنه ليس لنا يقين أن أحد اللفظين فاه به صلى الله عليه وآله وسلم ،
بل يجوز أنه هذا وأنه هذا ، لانا نقول : قرينة المقام وهو إثبات الأجر المعين لمن
أتى بهذا الوضوء وما ترتب عليه يقتضى أنه أريد مطابقة فعله صلى الله عليه وآله وسلم
من كل وجه ، ولا يفيد هذا إلا لفظ مثل فالحمل عليه متعين إذ لو أريد ما يعطيه معناه
نحو لكان هذا الأجر لكل وضوء وصلاة ركعتين بعده ، فانه يصدق عليه النحوية
لوضوء وما بعده ، ولذا حمل الشارح وتبعه الحافظ لفظ « نحو » ، أنها أطلقت على المثل
مجازاً من باب إطلاق العام وإرادة الخاص ، أو المطلق وإرادة المقيد ، وسيشير
الشارح المحقق الى ما ذكرناه

(١) يياض بالأصل

(٢) يياض ولعله : فى الوضوء .

(٣) يياض ولعله : بنحو

ذلك ولعلها استعملت بمعنى المثل مجازاً ، أو لعله ^(١) لم يترك بما يقتضى المثلية إلا ما لا يقدر في المقصود . فقد يظهر في الفعل المخصوص أن فيه أشياء ملغاة عن الاعتبار في المقصود من الفعل ، فإذا تركت هذه الأشياء لم يكن الفعل مماثلاً حقيقة لذلك الفعل ، ولم يقدر تركها في المقصود منه ، وهو رفع الحدث وترتب الثواب ^(٢) وإنما احتجنا إلى هذا ^(٣) وقلنا به لأن هذا الحديث ذكر لبيان فعل يقتدى به ،

(١) قوله « أو لعله » أقول : عطف على لعلها وضمير المؤنث للفظه نحو ، وأما ضمير المذكر فللمتوضي* الدال عليه ذكر من توضأ كما يرشد إليه قوله « لم يترك » أو إلى لفظ من ، ويحتمل أنه مبني للجهول مسنداً إلى مصدره ، أى لم يقع الترك أيضاً . وخلاصة هذا الوجه أن نحواً استعملت في معناها الحقيقي ، وأنه لم يرد المثلية المحققة لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هو مشابه له في الوجه ، وإن فانت صفات للفعل يخرج بها عن مثلية وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، إلا أنه لا يقدر خروجه بها في المقصود ، وإن صار وضوء الغير نحواً لا مثلاً لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلفظ نحو على حقيقتها

(٢) قوله « وهو رفع الحدث وترتب الثواب » أقول : أى المقصود من الفعل الذى هو الوضوء هذا المشار إليه بقوله « نحو وضوئى هذا » رفع الحدث وترتب الثواب عليه ، أى ثواب الوضوء ، وفيه بحث ، لأن الحديث مسوق لبيان فضيلة خاصة لهذا الوضوء وما يضاف إليه من الصلاة الموصوفة لا مطلق ثواب الوضوء ، فإن أراد بقوله « وترتب الثواب » هذه الفضيلة المخصوصة فهي لا ترتب عليه وحده ، وإن أراد مطلق ثواب الوضوء فهو غير مراد هنا ضرورة أن هذا نوع من الفضيلة تختص بما ذكر وسيصرح به . ثم لا يذهب عليك أن هذه الفضيلة لا تستلزم أن لا تكون إلا عن وضوء يرفع به الحدث ، بل يجوز أن تكون عن وضوء استوقف تجديداً للوضوء لا لحدث يرفع به ، إلا أن يقال بنى ذلك على الأغلب ، وكذلك صلاة الركعتين إطلاقاً في الحديث يشعر بأنها أعم من أن تكون فرضاً أو نفلاً

(٣) قوله « وإنما احتجنا إلى هذا » أقول : إلى حمل لفظه « نحو » على أحد

ويحصل الثواب الموعود عليه^(١). فلا بد أن يكون الوضوء المحكى المفعول محصلاً

الأمرين ، أى من حملها على المجازية أو تقيتها على الحقيقة مع ملاحظة المقصود من الفعل المائل فقط ، وهذا دفع لما يقال : وأى داع الى حمل لفظة «نحو» على أحد الأمرين ؟ وهل فى بقائها على بابها لإخلال بالمراد ؟ أعنى مطلق المشابهة من غير تعيين وجه الشبه بالتقييد ، فلا يقال : هى على التقدير الثانى باقية على معناها ، لأننا نقول : معناها الأصلى الاستعمال فى مطلق المشابهة ، وهنا أخذت المشابهة مقيدة بالمقصود ، ولا يقال : المقصود من الفعل هنا غير معلوم ، فهو لإحالة على مجهول ، ولا يعلق به الشارع أمراً . لأننا نقول : قد ذكر الشارح أن المقصود رفع الحدث وترتب الثواب ، إلا أن فيه ما سلف ، ويأتى قريباً . واعلم أن هذا التأويل الثانى بعد ثبوت لفظ «مثل» فى الروايات الصحيحة غير صحيح ، لإفادته المائلة التى لا تصح إرادتها على التأويل الأخير ، إذ ملاحظة اعتبار المقصود من الفعل فقط مع ترك سائر صفاته لا يصير به «مثلاً» ، لذلك الفعل الذى استوفيت فيه الصفات ، بل يصير به «نحواً» له ، وقد اعتبر لفظ الحديث المثلية . ولا يقال بجعل المثل بمعنى النحو مجازاً على هذا التأويل الثانى ، لأننا نقول : الأصل المائلة فى اعتبار هذا الثواب المخصوص ، فلا يصرف لفظها عن حقيقته لغير داع ، بل الواجب صرف لفظة «نحو» عن حقيقتها فيتمين التأويل الأول . وكأن الحافظ ابن حجر اقتصر عليه فى فتح البارى لهذا ، وإن لم ينزه عليه

(١) قوله «الثواب الموعود عليه» أقول : وهو ثواب مخصوص ، غير مطلق ثواب الوضوء ، ولا يحصله إلا فعل ما يأمرك الله ، لا مطلق الوضوء الذى يصدق عليه أنه نحوه ، ولا لزم أن هذه الفضيلة المخصوصة لكل وضوء تعقبه الصلاة الموصوفة . قلت : إلا أنه لا يخفى أن وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم - الذى شبه به فعل غيره - أمر حسى مشاهد بالعين ، ولإيقاع مثله أمر ممكن ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم

لهذا الغرض^(١) . فلماذا قلنا : إما أن يكون استعمال « نحو » ، في غير حقيقتها أى بمعنى « مثل » ، أو يكون ترك ما علم قطعاً أنه لا يخل بالمقصود ، فاستعمل « نحو » ، في حقيقتها مع عدم فوات المقصود . والله أعلم

ويمكن أن يقال^(٢) : إن الثواب يترتب على مقارنة ذلك الفعل ، تسهيلاً وتوسيعاً

إليه بقوله « هذا » ، إشارة إلى الفعل المشاهد^(٣) من إجراء الماء على أعضاء الوضوء على الوجه الشرعى ، وهذا شيء ممكن لكل أحد . فقول النووي : إن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره تهويل^(٤) ، فليس عليه تهويل ، وإن تبعه عليه الأئمة جيلاً بعد جيل

(١) قوله « محصلاً لهذا الغرض » ، أقول : وهو الثواب المخصوص ، ولا يوصله إلا ما يماثله لا ما هو مشابه له في الجملة المفادة لنحو

(٢) قوله « ويمكن أن يقال » ، أقول : هذا وجه ثالث فيه ببقية « نحو » ، على حقيقتها ، من غير ملاحظة أن يراد من الفعل المماثلة أصلاً ، فلا يفتقر إلى أنه لوحظ منه المقصود وأطلق « نحو » ، على ذلك ، بل أريد من فعل مطلق الوضوء الذى يقارب وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم تسهيلاً للعباد ، لمشقة الإتيان بمثل وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم وتوسيعاً ، فشمل الفضيلة كل من قارب وضوءه ، وكأن المراد بالمقاربة ما تصح به الصلاة ، وحينئذ فلا يكون في ذلك تضيق بالإتيان بالمثل ، ولا تقييد بما ذكر من التأويل أولاً ، إلا أنه يقال : التوسعة مقصودة في باب التكليف التى لا يحصى من إيقاعها ، والذى هنا إنما هو حث على فعل ذى فضيلة لمن أرادها وتيسرت له ، والتوسعة لا تلائم هذا ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق : ويمكن

(١) بياض بالأصل

(٢) أى إن حقيقة مماثلة وضوء النبي ﷺ من بعض أفراد الأمة تهويل . أقول : هذا تحامل على النووي : وإلا قصد النووي حقيقة الوضوء لا صورته ، وهو النتيجة المترتبة عليها الثواب

على المخاطبين ، من غير تضيق وتقييد بما ذكرناه أولا ، إلا أن الأول أقرب إلى مقصود البيان^(١)

الثاني عشر : هذا الثواب الموعود به يترتب على مجموع أمرين . أحدهما : الوضوء على النحو المذكور . والثاني : صلاة ركعتين بعده بالوصف المذكور بعده في الحديث ، والمرتب على مجموع أمرين لا يلزم ترتبه على أحدهما إلا بدليل خارج وقد أدخل قوم هذا الحديث في فضل الوضوء . وعليهم في ذلك هذا السؤال الذي ذكرناه

ويجاب عنه : بأن كون الشيء جزءاً مما يترتب عليه الثواب العظيم كاف في كونه ذا فضل^(٢) ، فيحصل المقصود من كون الحديث دالاً على فضيلة الوضوء . ويظهر

(١) قوله « إلا أن الأول أقرب إلى مقصود البيان » أقول : لأنك عرفت أنه سبق لبيان فضيلة مخصوصة ، فلا بد أن يكون لأمر مخصوص . وهذا الوجه يقتضي أنها عامة لكل متوضىء آت بالصلاة المذكورة ، وهو غير مراد ، ففي التعبير بالأقربية تسامح ، ولا يقال : الفضيلة المخصوصة تكون للركعتين الموصوفتين بما ذكر بأى وضوء وقعتا ، إذ الوضوء يراد منه رفع الحدث ، وهو يحصل بالوضوء على أى صفة مجزية وقع ، لأننا نقول : قوله « من توضع إلى آخره » تعليق للأجر على الأمرين ، وسيشير الشارح المحقق إليه قريباً

(٢) قوله « كاف في كونه ذا فضل » أقول : لأن الفضل ترتب على ذى الأجزاء فلاجزاء^(١) مدخل في الفضيلة ضرورة ، إذ ليس الفضل المطلق عن أوصاف المجموع من حيث هو مجموع ، إنما الفضل المخصوص من أوصافه ، إلا أن فيه تأملاً ، فإن الذى للأجزاء جزء من الفضل العظيم المخصوص ، وهذا الجزء ليس هو جزء الفضل المطلق لمطلق الوضوء بل من الفضل المخصوص للوضوء المخصوص ، فهو أخص منه ، فلا يتم العذر للقوم الذين أدخلوا هذا في فضائل الوضوء المطلق . ثم إنه لا يخفى أن غسل اليد جزء من مطلق الوضوء ، فيلزم أن يجعل لغسلها مطلقاً أجر ، لأنها جزء

(١) في الأصل « على ذى الأجزاء » وهو تحريف ظاهر

بذلك الفرق بين حصول الثواب المخصوص ، وحصول مطلق الثواب . فالثواب المخصوص يترتب على مجموع الوضوء على النحو المذكور . والصلاة الموصوفة بالوصف المذكور . ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك^(١)

الثالث عشر : قوله « ولا يحدث فيهما نفسه » إشارة إلى الخواطر والوسوس الواردة على النفس . وهي على قسمين^(٢) ، أحدهما : ما يهجم هجماً يتعذر دفعه عن

من ذى الأجزاء . ويحجب بالتزامه إن أريد غسلها في الوضوء ، فقد ثبت عند مالك والنسائي وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما ، وفيه بيان أن بغسل كل عضو أجراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « فإذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه » وكذلك غسلها في هذا الوضوء له جزء من الأجر المخصوص ولعله يريد بأنه كاف من حيث أن المطلق داخل تحت المقيّد والأعم تحت الأخص فقد شمله في الجملة فيصح به الاستدلال ظاهراً

(١) قوله « ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك » أقول : هو كذلك ، إنما الشأن هل يطلق للمطلق ما يدل على المخصوص ؟ الظاهر أنه لا يدل ، لأن أجزاء المخصوص لها جزء من الأجر المخصوص ، والأجر المطلق غير ذلك فلا يتم به الاستدلال ، ولو صح هذا للزم أن يستدل على فضيلة الإتيان بركعة واحدة وبسجدة واحدة بهذا الحديث ، لكونهما من أجزاء تلك الصلاة ، إلا أن يقال : المراد بالجزء ما ثبتت له فضيلة من أدلة آخر ، ولم يأت للسجدة المفردة دليل على الفضل ، بل في شرعيتها وحدها خلاف . وكذا الركعة . لكنّه لا يبق للاستدلال بهذا فائدة إذ لم يتم إلا بغيره

(٢) قوله « على قسمين » أقول : هي شيء واحد من حيث أنها خواطر ، أي واردات تهجم على النفس إلا أنه إن استرسل من ترد عليه معها أي لاحظها وحادثها وولدها وفرع عليها ، فهو الثاني وهو الذى كسبه وكثره ، وإن لم يسترسل معه بل هجم عليه فأعرض عنه فهو الأول مبدأ الثاني . ثم لا يخفى أن تفسير الشارح لذلك الحديث

بالخواطر دليل أنه لو كان ذلك الحديث تفكيراً في كلام الله تعالى وتفكيراً في الآية لم يكن من حديث النفس المراد هنا ، وفي شرح مسلم : لا يتحدث نفسه بشيء من أمور الدنيا . وفي فتح الباري : ثم إن تلك الخواطر منها ما يتعلق بالدنيا ، والمراد دفعه مطلقاً . ووقع في رواية الحكيم الترمذي في هذا الحديث : لا يتحدث نفسه بشيء من الدنيا ، وهي في الزهد لابن المبارك أيضاً والمصنف لابن أبي شبة . ومنها ما يتعلق بالآخرة ، فإن كان أجنبياً أشبه أحوال الدنيا ، وإن كان من متعلقات تلك الصلاة فلا . انتهى

(١) قوله « ويمكن قطعه ودفعه ، أقول : قال النووي مرجحاً لحل الحديث على هذا النوع ما لفظه : ولو عرض حديث فأعرض عنه بمجرد عروضه عني عنه وحصلت له هذه الفضيلة إن شاء الله ، لأن هذا ليس من قبله ، وقد عني لهذه الأمة عن العوارض التي تعرض ولا تستقر . انتهى . قلت : ولا يخفى أنه ليس الكلام فيها عني عنه وما لا يعني عنه ، إنما الكلام في أكلية الصلاة التي لا خاطر فيها أصلاً على خلافها مما خلت عن البعض باشتغالها على ما لا يعني عنه

(٢) قوله « لهذا الحديث ، أقول : فيه لطافة لا تخفى ، ووجه الدلالة أن تفعل موضوع لمطاوعة فعل فكانه طاروع نفسه لما حدثته بالافتعال والاسترسال . وقال القاضى عياض : إن قوله يتحدث نفسه فيه إشارة إلى أن ذلك الحديث مما يكتسب لاضافته إليه انتهى . وما ذكرناه أولى ، لأن الدلالة للمادة لا لمجرد الإضافة ^(١) إلا أن العسر إنما يجب دفعه . أقول : بعد تقرير أن معنى الأول هو ما يهجم هجماً يتعذر دفعه على النفس وأن الأول مبداً الثاني يمكن حمل حديث النفس عليهم ، إلا

ويمكن أن يحمل على النوعين معا ، إلا أن العسر إنما يجب دفعه ^(١) عما يتعلق بالتكاليف

والحديث إنما يقتضى ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص . فمن حصل له ذلك العمل : حصل له ذلك الثواب ، ومن لا فلا . وليس ذلك من باب التكاليف ، حتى يلزم دفع العسر عنه . نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول ^(٢) - أعني أنه لا يخفى أنه قد أخذ في مفهوم الأول تعذر دفعه فلا يتم التكليف بالمتعذر ، وكأنه أراد بالتعذر البعد كما يرشد إليه قوله : « لأن العسر الخ »

(١) قوله « يجب دفعه » أقول : أى دفع القول بالتكليف به ، لأنه قد علم أنه ما جعل على الأمة في الدين من حرج ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . وهذا المذكور هنا وإن كان عسراً فليس من التكليف اللازم لكل مكلف ، بل هو لإرادة تحصيل فضيلة ، فمن أمكنه حصلها ومن لم يمكنه لم يحصلها

(٢) قوله « نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول » أقول : هو جواب عما قد يقال : قد أخذ في مفهوم الأول تعذر دفعه ، فكيف يحمل عليه تحصيل هذه الفضيلة ولا يرتب الثواب إلا على ممكن ؟ فأجاب بأنه لا بد من أن يكون ممكناً ، وإنما هو أمر عسر الحصول

(٣) قوله « تحصل لهم تلك الحالة » أقول : أى عدم هجوم الخاطر على النفس أصلاً ، لأن الخواطر الهاجمة في الأغلب إنما تكون عن تعلق النفس بالأمور التي تهجم بها الخواطر ، فمن تجرد عن شواغل الدنيا وملأ جوانب قلبه ذكر الله وأحاط به وغمره لم يكن خاطره إلا أخروياً ، وهو كما قيل في مدح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

الرابع عشر : حديث النفس ، يعم الخواطر المتعلقة بالدنيا ، والخواطر المتعلقة بالآخرة . والحديث محمول - والله أعلم - على ما يتعلق بالدنيا . إذ لا بد من حديث النفس^(١) فيما يتعلق بالآخرة ، كالفسكر في معاني الملوّث من القرآن العزيز ، والمذكور من الدعوات والأذكار . ولا نريد بما يتعلق بأمر الآخرة^(٢) كل أمر محمود ، أو مندوب إليه . فإن كثيراً من ذلك لا يتعلق بأمر الصلاة ، وإدخاله فيها أجنبي عنها . وقد روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال : إني لأجهز الجيش وأنا في الصلاة ، أو كما قال . وهذه قرينة ، إلا أنها أجنبية عن مقصود الصلاة

الخامس عشر : قوله : غفر له ما تقدم من ذنبه ، ظاهره العموم في جميع الذنوب . وقد خصوا مثله بالصغائر^(٣) ، وقالوا : إن الكبائر إنما تكفر بالتوبة .

كرمت نفسه فما يحظر السوء . على قلبه ولا الفحشاء

وفي هذا دلالة أنه أريد بالخاطر الخاطر الدنيوي كما سلف ، وسيصرح به الشارح قريباً

(١) قوله : إذ لا بد من حديث النفس ، أقول : يريد أن حديث النفس بأمر ما بما لا بد منه ولا يخلو عنه طريقة ، فلا يراد إخلاؤها عن التفكير فانه محال ، بل إخلاؤها عن نوع منه هو التفكير في أمور الدنيا

(٢) قوله : ولا نريد بما يتعلق بالآخرة ، أقول : هذا التقسيم هو الذي أسلفناه عن فتح الباري ، ومن هنا أخذ الحافظ

(٣) قوله : وقد خصوا مثله بالصغائر ، أقول : اتفقت كتبهم في أحاديث الترغيب الموعود فيها بالغفران على أعمال من البر أنه خاص بغفران الصغائر دون الكبائر ، فانها لا تعرف الا بالتوبة ، ولعل مستندهم في ذلك أنه ورد في الكبائر أنها لا تكفر إلا بالتوبة كقوله ﴿والذين لا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ إلى قوله ﴿إلا من تاب﴾ فلو كان لها مكفر غير التوبة لذكر ، وبأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد كثيراً من غفران الذنوب بأنواع من الطاعات بقيد : ما اجتنبت

وكان المستند في ذلك أنه ورد مقيداً في مواضع ، كقوله ﷺ « الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان : كفارات لما ينهن ، ما اجتنبت الكبائر ، فجعلوا هذا القيد في هذه الأمور مقيداً للطلق في غيرها

الكبائر ، فدل على أنها لا تكفر الكبائر بالطاعات غير التوبة ، ودلت الآية على أنها لا تكفر الطاعات الصغائر إلا بشرط اجتناب الكبائر ، فهنا دعويان : إحداهما أن الصغائر لا تكفر بالطاعات إلا بشرط اجتناب فاعلها الكبائر ، والثانية أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة . أما دليل الأولى فانه ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تهون عنه ﴾ الآية ، وحديث « الصلوات الخمس ، الى آخره أخرجه أحمد ومسلم والترمذى من حديث أبي هريرة ، وهذه أمهات الطاعات ، فاذا قيدت بذلك فاعتبار التقييد في غيرها بالأولى . وأما دليل الثانية فهذا الحديث أيضا ، فانها إذا اشترط اجتناب الكبائر في التفكير للصغائر دل أنها لا تكفر بطاعة سوى التوبة كما دلت لذلك الآيات المصرحة بذلك ، وقد سلف بعضها . فقول الشارح المحقق « وكان المستند في ذلك ، أى فيما أفيد من الحكمين وإن كان صريح كلامه في أحدهما فالثاني يدل له المقام . وقوله « وكان ، فيه إشارة إلى أن للنقاشه مجالا في هذا بأن يقال : مقادير الطاعات مختلفة لا يعلم قدر كل طاعة إلا الله ، فيجوز أن من الطاعات ما يكفر الكبائر كما ورد في الحج أنه « يخرج منه كيوم ولدته أمه ، وغيره مما لم يقيد بذلك القيد كما ورد في المريض « انه لا يزال به البلاء حتى يتركه يمشى وليس عليه خطيئة » فحمل هذه المطلقات على تلك المقيدات لا يتم إلا إذا علم تساويهما في قدر الجزاء عند الله ، وهو لا يعلم إلا باعلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، وحينئذ فيجوز أن بعض الطاعات تكفر الكبائر فلا يتم اطراد التقييد ، وكأنه لذلك نسب اليهم بقوله « فقالوا ، . على أنه لا يخفى عليك أن هذا كله مشى معهم على ظاهر قولهم إن هذه المطلقات مقيدات بما قيد به البعض الطاعات من قيد اجتناب الكبائر ، وعلم من الأصول أنه لا يلحق المطلق بالمقيد إلا إذا اتحد سببهما وحكمهما ، وهنا الاختلافات أوضح من الشمس ، ولا سبيل الى القياس لما سمعته من عدم الجامع وتعيينه . واعلم أن في هذا الحديث المقيد باجتناب الكبائر مع

٨ - الحديث الثامن : عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه قال « شهدتُ عمرو بن أبي حسن سأل عبد الله بن زيد عن وضوء النبي ﷺ ؟ فدعا بتور^(١) »

آية ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ إشكالا لقضائه بأن التكفير للصغائر من الهالولة - بؤرنة - لولا كمال مراسلي ليست هذه اللقطة في شيء من رواية البخاري ، وإنما هي من أفراد مسلم انتهى . قلت : مرادهم بهذه العبارة أنه انفرد بأخراجها مسلم ولم يخرجها البخاري ، وهو^(١) بفتح الهمزة جمع فرد ، ويحتمل كسرها على أنها مصدر ، إلا أن هذا اللفظ لم ينفرد به مسلم ، بل هو في البخاري في باب مضمض واستنشق من غرفة واحدة في هذا الحديث ، وهي رواية الأكثر من رواية البخاري إلا في لفظ الكشميني فإنه قال « فدعا بماء » ، وفي باب مسح الرأس كله من البخاري بلفظ « بماء » من دون ذكر التور ، فقد تحقق ثبوت لفظ التور في روايات البخاري ، على أني تتبعت رواية مسلم لهذا الحديث فلم أجد التور ، بل فيه « فدعا بانه » فالظاهر أنه أراد أن لفظ التور من أفراد البخاري فسبق القلم الى مسلم ، أو أنه من الناسخ . وقال أيضاً في الرواية الآتية التي بلفظ « أتانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخرجنا له ماء في تور من صفر » أنها من أفراد مسلم ، فتبعت مسلماً فلم أرها فيه ، ونظرت في البخاري فوجدتها فيه ، ونظرت في مقدمة الفتح فوجدته عد من غريب الالفاظ الواردة في البخاري لفظ « التور » ولفظ « الصفر » ومعلوم أنهما لم يأتيا إلا في هذا الموضع من البخاري . وهذا اللفظ ساقه البخاري في باب الغسل والوضوء في المحصب بلفظ « أتانا رسول الله صلى الله

(١) أي « أفراد » ،

من ماء ، فتوضأ لهم وضوء رسول الله ﷺ . فأكفأ على يديه " من التَّوَرِ .
فغسل يديه ثلاثاً ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوَرِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ وَاسْتَنْزَلَ ثَلَاثًا
بِثَلَاثِ غُرَفَاتٍ ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فَغَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا ، ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوَرِ .
فَغَسَلَهُمَا مَرَّتَيْنِ إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ . ثُمَّ أَدْخَلَ يَدَهُ فِي التَّوَرِ فَمَسَحَ رَأْسَهُ ، فَأَقْبَلَ
بِهِمَا وَأَذْبَرَ مَرَّةً وَاحِدَةً . ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْهِ ،

وفي رواية « بَدَأَ بِمُقَدِّمِ رَأْسِهِ ، حَتَّى ذَهَبَ بِهِمَا إِلَى قَفَاهُ ، ثُمَّ رَدَّهُمَا
حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَسْكَانِ الَّذِي بَدَأَ مِنْهُ » .

وفي رواية « أَنَا نَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ . فَأَخْرَجْنَا لَهُ مَاءً فِي تَوَرٍ مِنْ صَفَرٍ ،
التَّوَرُ : شِبْهُ الطَّنْطِ

عليه وآله وسلم - الى قوله - ماء في تور من صفر ، وعجيب إن كان سبق فلم من
الزركشي في المحلين ، أو تغييراً من الناسخ فيهما

(١) قوله « فأكفأ على يديه ، أقول : هي من ألفاظ البخارى ، وفي لفظ
« فأفرغ على يده ، بالإفراد ، قال الحافظ : تحمل رواية الإفراد على إرادة الجنس ،
وأكفأ همزتين ، وفي لفظ له فكفأ همزة واحدة ، والكل بمعنى الإمالة . وقوله
« فغسل يديه ، الفاء في بعض ألفاظ الصحيح . وقوله « مرتين ، قال الحافظ : رواية
« يده ، مقدمة لأنها لاكثر الرواة الحافظ . قال « ثم أدخل يده ، كذا بالإفراد في
رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخارى ، وفي بعضها « يديه ، بالثنية قال « الى المرفقين ،
مرتين . أقول : كذا في نسخة العمدة لفظ مرتين ، ولفظ البخارى في هذا الحديث
« مرتين مرتين ، قال الحافظ : كذا بتكرار مرتين . قلت وكذا هو في مسلم مكرراً
ولم ينبه الزركشي على هذا . قال « ويديه ، أقول . وكان في لفظ الحديث طى لفظ .

عمرو بن يحيى بن عمار بن أبي حسن^(١) الأنصارى المازنى المدني : ثقة . روى له الجماعة . وكذلك أبوه ثقة ، اتفقوا عليه

فيه وجوه : أحدها « عبد الله بن زيد » هو ابن زيد بن عاصم ، وهو غير عبد الله ابن زيد بن عبد ربه . وهذا الحديث لعبد الله بن زيد بن عاصم ، لا لعبد الله بن زيد ابن عبد ربه . وحديث الأذان ورؤيته في المنام لعبد الله بن زيد بن عبد ربه ، لا لعبد الله بن زيد بن عاصم . فليتبناه لذلك . فإنه مما يقع فيه الاشتباه والغلط^(٢)

الثاني : قوله « فدعا بتور » هو - بالتاء المثناة - الطست^(٣) . والطست - بكسر الطاء وبفتحا ، وبإسقاط التاء - لغات

ثم أدخل يده في التور فغسل يديه ضرورة أنه لا يغسل الوجه واليدين بغرفة واحدة بل كل واحدة من اليدين تحتاج إلى غرفة مستقلة . وكذلك قوله « ثم غسل رجله » فيه طي الاغتراف

(١) قوله « ابن أبي حسن » أقول : اسمه غنم بن عبد ، ولجده أبي حسن صحبة ، وكذا لعمارة فيما جزم به ابن عبد البر . وتعقبه أبو نعيم وقال : فيه نظر

(٢) قوله « مما يقع فيه الاشتباه والغلط » أقول : وهم فيه سفيان بن عيينه كما صرح به البخارى في الاستسقاء . وعبد الله بن زيد هذا هو راوى صلاة الاستسقاء ، قتل بالحرّة سنة ثلاث وستين وهو ابن سبعين سنة ، وشهد أحداً مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأمه ، وهى عمارة الأنصارية ، فالاسم مشترك ، وهو مشترك هو وصاحب رواية المنام في الأذان في أن كلا منهما عبد الله بن زيد ، لكن يفترقان في الجد والقبيلة ، أفاده النووى في شرح المذهب . قال في شرح مسلم : قد قيل إن صاحب الأذان لا يعرف له غير رواية الأذان

(٣) قوله « هو الطست » أقول : وقد قيل هو شبه الطست ، ووقع في حديث شريك عن أنس في المعراج « ماء من طست من ذهب فيه تور من ذهب ، وظاهره المغامرة بينهما

الثالث : فيه دليل على جواز الوضوء من آنية الصفر^(١) . والطهارة جائزة من الأواني الطاهرة كلها^(٢) ، إلا الذهب والفضة عند القايسين ، للحديث الصحيح الوارد في النهي عن الأكل والشرب فيهما . وقيس الوضوء على ذلك^(٣)

الرابع : ما يتعلق بغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء ، قد مر وقوله « فمضمض واستنشق ثلاثاً بثلاث غرفات ، تعرض لكيفية المضمضة والاستنشاق بالنسبة إلى الفصل والجمع^(٤) وعدد الغرفات . والفقهاء اختلفوا في ذلك ،

(١) قوله « من آنية الصفر » ، أقول : في القاموس الصفر بالضم من النحاس ، وفي فتح الباري : وقد تكسر المهملة ، صنف من جيد النحاس ، قيل إنه سمي بذلك لكونه يشبه الذهب ، ويسمى أيضاً الشبه بفتح المعجمة والموحدة

(٢) قوله « والطهارة جائزة من الأواني الطاهرة كلها » ، أقول : لأن الأصل ذلك ، والبينة على مانع الأصل

(٣) قوله « وقيس الوضوء على ذلك » ، أقول : أى على الأكل والشرب بجامع الاستعمال ، وقد أطلق الفقهاء هذه العبارات بعينها وعلقوا بها التحريم فعم كل استعمال . وقد بحث بعض المتأخرين من المحققين في هذا القياس وعدم صحته بما يقوى للناظر أن القياس غير صحيح لعدم النص على العلة بأى طريقه ، والمسالك الآخر لا ينهض شئ منها على إثبات الأحكام كما عرف من الأصول ، فالأصل جواز الوضوء فيهما ، لا سيما الفضة لتأييد الأصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عند أحمد وأبي داود في تحريم الذهب وفيه « ولكن عليكم بالفضة فالعبدوا بها لعباً^(٥) » ،

(٤) قوله « إلى الفصل والجمع » ، أقول : هذا بيان الكيفية ، فالفصل بين المضمضة والاستنشاق بأن يأخذ لكل واحدة ماء فيأخذ ست غرفات أو يفصل بينهما بأخذه للباء بثلاث غرفات ويصنع ما قاله الشارح أولاً ، والحديث كما قاله الشارح المحقق يدل لهذه الصورة الثانية ، وأما الصورة الأولى فلم يأت بها لفظ

(١) هذا الحديث ضعفه كثير من الحفاظ فلا يعول عليه

فهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل^(١) . والحديث يدل - والله أعلم - على أنه تميم واستشاق من غرفة ، ثم فعل كذلك مرة أخرى ، ثم فعل كذلك مرة أخرى . وهو يحتمل من حيث اللفظ غير ذلك . وهو أن يفاوت بين العدد^(٢) في المضمضة والاستنشاق ، مع اعتبار ثلاث غرفات ، إلا أنا لا نعلم قائلًا به . مثال ذلك : أن يغرف غرفة ، فيتمضمض بها مرة مثلاً . ثم يأخذ غرفة أخرى .

(١) قوله « فهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل » أقول : وجه الاختيار الأفضلية ، فانهم اختلفوا أيهما أفضل ، بعد الاتفاق على أن السنة تحصل بكل منهما ، والاختياران لأصحاب الشافعي ، ففي الأم ومختصر المزني أن الجمع أفضل ، ونصر غيرهما أن الأفضل الفصل ، ورجح النووي في شرح المذهب اختيار الجمع لأنه الأكثر في الأحاديث ، قال وفي كفيته وجهان : أحدهما بثلاث غرفات ، يأخذ غرفة يميمض منها ثم يستنشق منها ثم يفعل في الآخرين كذلك ، واستدل لها بهذا الحديث ، وهي الصورة التي ذكرها الشارح أولاً . والوجه الثاني يجمع بغرفة واحدة وفيها صورتان : يخلط المضمضة والاستنشاق فيمضمض ثم يستنشق في الثلاث . والثانية لا يخلط بل يتمضمض ثلاثاً ثم يستنشق ثلاثاً متوالية . قلت : ويدل لهذا الوجه - بكنا صورتيه لاحتماله لهما - ما أخرجه البخاري في باب الوضوء من التور بلفظ تميمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة ، إلا أنه قال الحافظ في فتح الباري : وفيه نظر ، لما أشرنا إليه من اتحاد المخرج لتقدم الزيادة ، وقد حصل النووي في شرح المذهب الصور فقال : يحصل في المسألة خمسة أوجه ، الصحيح تفضيل الجمع بثلاث غرفات ، والثاني بغرفة بلا خلط ، والثالث بغرفة مع الخلط ، والرابع الفصل بغرفتين ، والخامس بست غرفات وهو أضعفها . انتهى

(٢) قوله « أن يفاوت بين العدد » أقول : هو الذي صورته الشارح وقال : إنه لا قائل به ، لأن الناس بين قائل : يجمع بين المضمضة والاستنشاق ، وقائل : يفرق بينهما ، ولا قائل إنه يفاوت بينهما في العدد حتى يحصل من الكل ثلاثاً في ثلاث غرفات

فيتضمن بها مرتين ، ثم يأخذ غرفة أخرى ، فيستشق بها ثلاثاً ، وغير ذلك من الصور التي تعطى هذا المعنى . فيصدق على هذا أنه : تضمن ثلاثاً ، واستشق ثلاثاً من ثلاث غرفات

الخامس : قوله « ثم أدخل يده^(١) فغسل وجهه ثلاثاً ، قد تقدم القول فيه وقوله « ويديه إلى المرفقين مرتين » فيه دليل على جواز التكرار ثلاثاً في بعض الأعضاء ، واثنين في بعضها ، وقد ورد عن النبي ﷺ الوضوء مرة مرة ، ومرتين مرتين ، وثلاثاً ثلاثاً ، وبعضه ثلاثاً ، وبعضه مرتين . وهو هذا الحديث^(٢)

(١) قوله « ثم أدخل يده » أقول : تقدم أن أفراد اليد هي رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخاري ، وفي لفظ بالثنية ، قال النووي في شرح مسلم بعد سياقه الأحاديث له بلفظ الأفراد ولفظ الثنية : فهذه أحاديث في بعضها يديه وفي بعضها يده وضم إليها الأخرى يريد رواية ابن عباس عند البخاري ، ثم غرفة لجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى ، فهي دالة على جواز الأمور الثلاثة وإن أجمع سنة ، والجمع بين الأحاديث أنه فعل ذلك مرات ، وهي ثلاثة أوجه لأصحابنا ، ولكن الصحيح منها والمشهور الذي قطع به الجمهور ونص عليه الإمام الشافعي في البويطي والمزني أن المستحب أخذ الماء للوجه باليدين جميعاً لكونه أسهل وأقرب إلى الإسباغ

(٢) قوله « وهو هذا الحديث » أقول : في شرح مسلم أن هذا جائز والوضوء به صحيح بلا شك ، ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثاً ثلاثاً ، وإنما كان مخالفتها في بعض الأوقات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبيان الجواز . انتهى . قلت : وأما حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثاً ثلاثاً ثم قال « هذا الوضوء » ، فن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم ، فإنه وإن دل على أن النقص من الثلاث إساءة وظلم ، أو ظلم فقط - لأنه قد قيل : إن الكل عائد إلى الكل ، وقيل الإساءة إلى الزيادة والظلم إلى النقص - فقد قال عليه ابن المواق : إن لم يكن هذا اللفظ شكاً من الراوي فهو من الأوهام البينة التي لا خفاء بها ،

السادس : قوله « ثم أدخل يده في التور » فمسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة ، فيه دليل على عدم التكرار في مسح الرأس ، مع التكرار في غيره ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة . وورد المسح في بعض الروايات مطلقاً^(١) ، وفي بعضها مقيداً بمرة واحدة

لإد الوضوء مرتين مرتين ومرة مرة بما لا خلاف في إجزائه ، والآثار بذلك صحيحة . وقال الشيخ ولي الدين : يحتمل أن يكون معناه نقص الأعضاء فلم يغسلها بالسكينة أو زاد أعضاء آخر لم يشرع غسلها . وقوى هذا السيوطي في مرقاة السعود . وفي الفتح أن الرواة لم يتفقوا على ذكر النقص فيه بل أكثرهم مقتصر على قوله « فمن زاد » فقط كما رواه ابن خزيمة في صحيحه وغيره ، وقد حكى الدارمي أن الزيادة في الثلاث في الأعضاء تبطل الوضوء كالزيادة في الصلاة ، قال ابن حجر : وهو قياس فاسد ، ولم يبين وجه فساد . والذي يظهر لنا صحة القياس لا فساد ، فإن المقادير الشرعية كما يفسدها نقصان تفسدها الزيادة

(١) قوله « في بعض الروايات مطلقاً » أقول : في الفتح أنه ليس في شيء من طرقه في الصحيحين ذكر عدد المسح . انتهى . قلت : ويأتى له أنه صحح ابن خزيمة وغيره طريقاً فيها التثليث ، وإن لم تكن في الصحيحين . وقال الشافعي : استحبوا التثليث في المسح كالغسل ، واستدل له بظاهر رواية مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثاً . وأجيب بأنه يحمل مابين في الروايات الصحيحة أن المسح لم يتكرر ، فيحمل على الغالب أو يخص بالمغسول . قال أبو داود في السنن : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على أن مسح الرأس مرة واحدة ، وكذا قال ابن المنذر : إن الثابت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسح مرة واحدة ، ثم قال الحافظ : قد روى أبو داود من وجهين ، صحح أحدهما ابن خزيمة وغيره في حديث عثمان تثليث مسح الرأس ، والزيادة من الثقة مقبولة . ثم قال في موضع آخر : فيحمل قول أبي داود على استثناء الطريقين اللذين ذكرهما ، فكأنه قال : إلا هذين الطريقين . ثم قال : ومن أقوى الأدلة على عدم العدد الحديث المشهور الذي صححه ابن خزيمة وغيره من

وقوله « فأقبل بهما وأدبر ، اختلف الفقهاء في كيفية الإقبال والإدبار ^(١) » ، على

طريق عبد الله بن عمرو بن العاص في صفة الوضوء حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن فرغ « من زاد على هذا فقد أساء وظلم » ، فإن في رواية سعيد بن منصور التصريح بأنه مسح رأسه مرة واحدة ، فدل على أن الزيادة عليها في مسح الرأس غير مستحبة ، ويحمل ما ورد من الأحاديث في تليث المسح إن صححت على إرادة الاستيعاب بالمسح لا أنها مسحات مستقلة لجميع الرأس جمعاً بين هذه الأدلة . انتهى . قلت : وقوله غير مستحبة أي بل هي إساءة وظلم . ثم لا يذهب عليك أن حمل الثلاث على الاستيعاب بعيد جداً ، ثم لا يتم إلا بعد تقرير أنه يجب الاستيعاب وهو محل نزاع ، وإنما بنى هذا التأويل الحافظ على مذهبه أنه لا يجب الاستيعاب ، ولا يحسن تأويل الحديث على قاعدة مذهبه . وقوله « إن صححت » أي رواية تليث المسح ، جوابه أنه قد نقل هو تصحيحها آنفاً عن إمام الأئمة محمد بن إسحق بن خزيمة وغيره ، وأقره . وأحسن من كلامه ما نقله هو عن ابن السمعاني أنه قال : اختلاف الرواية يحمل على التعدد فيكون مسح تارة [مرة] وتارة ثلاثاً فليس في رواية مسح مرة حجة لمن منع التعدد . انتهى . وأما ما قال إن من أقوى أدلة منع تليث المسح حديث « ومن زاد فقد أساء وظلم » ، وأنه ثبت أنه في هذه مسح مرة ، لجوابه أنه يتعين أن يراد بمن زاد في الأعضاء التي استكملت فيها المرات المشروعة ، والرأس هنا لم يستكمل فيه ، وقد علم مشروعية تليثه من الحديث الذي ثبت صحته عند ابن خزيمة

(١) قوله « في كيفية الإقبال والإدبار » أقول : بعد اتفاقهم عليهما قال في شرح مسلم إنه مستحب باتفاق العلماء فإنه طريق إلى استيعاب الرأس ووصول الماء إلى جميع الشعر ، قال أصحابنا : وهذا الرد إنما يستحب لمن له شعر غير مضافور ، أما من لا شعر برأسه أو كان له شعر مضافور فلا يستحب له إذ لا فائدة فيه ^(١) انتهى .

(١) ورد عدة أحاديث عن علي وعبد الله بن زيد وكلها تصرح بأنه ﷺ مسح رأسه يديه فأقبل بهما وأدبر ، وهذا الفعل يقتضي الوجوب حتى على من ليس برأسه شعر

ثلاثة مذاهب . أحدها : أن يبدأ بمقدم الرأس الذى إلى الوجه ، وينذهب إلى القفا ، ثم يردهما إلى المكان الذى بدأ منه ، وهو مبتدأ الشعر من حدّ الوجه ، وعلى هذا يدل ظاهر قوله « بدأ بمقدم رأسه » ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه ، وهو مذهب مالك والشافعى

وقول الشارح « أحدها - إلى قوله - المكان الذى بدأ منه ، لا يعزب عليك أن هذه مرة واحدة وإن كان ظاهر الإقبال والإدبار أنهما مسحتان إذ المراد بهما استيعاب جميع الشعر باطنا وظاهراً كما سمعته

(١) قوله « إلا أنه ورد على هذا الإطلاق إلى آخره » ، أقول : يعنى أن قوله أقبل بهما وأدبر يقتضى أن الإقبال باليدين فى مسح الرأس مقدم على الإدبار بهما ، لأن المسح بهما إلى جهة الوجه إقبال والرجوع بهما إلى جهة القفا إدبار ، وتلك الكيفية التى اختارها مالك والشافعى تخالف هذه الكيفية التى أفادها إطلاق الحديث ، فالإشكال وارد على هذه الكيفية التى أفادتها عبارة الحديث من حيث أنها خالفت قوله فى الرواية الأخرى « أقبل بهما وأدبر » ، فقوله « من حيث أن هذه الصفة » ، يبان للإشكال أى الصفة التى يفيدها الحديث تقتضى كيفية غير الكيفية التى اختارها مالك . والتحقيق أن الإشكال وارد على الكيفية التى اختارها مالك ومن معه ، لأنها وإن وافقت إحدى عبارتى الحديث فقد خالفت العبارة الأخرى كما عرفت آنفاً

(٢) قوله « لأن ذهابه » ، أقول : أى ذهاب المقبل ، كما دل عليه لفظ الإقبال ، أو المتوضى الدال عليه السياق ، أى ذهابه يديه من جهة القبل منتها إلى جهة القفا إدبار ، وعوده إلى جهة الوجه إقبال ، فالنسبة إلى القبل والدبر باعتبار الانتهاء ، فالإقبال الذهاب إلى جهة القبل ، والإدبار الذهاب إلى جهة الدبر ، ولا أدنى لم لا يقال : الإقبال البداءة بالقبل والإدبار البداءة بالدبر ، وقبل الرأس ينتهى إلى أعلاه

فن الناس^(١) من اعتبر أن هذه الصفة المتقدمة التي دل عليها ظاهر الحديث المنسـر
وهو قوله « بدأ بمقدم رأسه الخ ،
وأجاب عن هذا السؤال بأن « الواو ، لا تقتضى الترتيب . فالتقدير : أدبر وأقبل .

من جهة الوجه وهو مقدم الرأس الذى فى لفظ الحديث الآخر اذ هو قبل الإنسان
(ان كان قيـصه قد من قبل) من الجهة التى يقابل بها غيره ، ودبر الرأس من أعلاه
الى جهة القفا وهو مؤخره الذى فى لفظ الحديث الآخر أيضاً ، اذ هو الذى يدبر به
الإنسان عن غيره (ثم وليتم مدبرين) ، فانه إذا حمل على هذا اندفع الاشكال الذى
طال فى حله هذا المقام ، وسيصرح الشارح المحقق أن قوله بدأ بمقدم رأسه تفسير
لحديث « أقبل ، وهو عين ما قلناه^(١)

(١) قوله « فن الناس ، أقول : هو مالك ومن تبعه ، فانهم اعتبروا تلك الصفة ،
لأن حديث « بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما الى قفاه ، واضح فى تلك الصفة ،
ويكون مبيناً للكيفية التى أريدت من قوله « فأقبل بهما وأدبر ، على ما أفدناه آتفاً ،
لا يحتاج الى الجواب بأن الواو لا تفيد الترتيب وأن التقدير أدبر وأقبل ، إذ الإقبال
البداية بمقدم الرأس ، وقد وقع فى هذه الكيفية كذلك فلا إشكال أصلاً . وكأن
الشارح يريد أن من اعتبر هذه الصفة لا يخرج عن تفسير الإقبال والإدبار بالذهاب
إلى جهة القبل والدبر ، وأن قوله بدأ بمقدم رأسه أى مدبراً يسيده الى جهة قفاه
فيحتاج الى القول بأن المعنى أدبر وأقبل ، وأن الواو لا تقتضى الترتيب . ولا يخفى
ما فى هذا الجواب من الركة لأن البليغ لا يقدم إلا ما هو بشأنه أغنى وبيانه أهم ،
ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « بدأ بما بدأ الله به ، لما أخذ فى السعى بين الصفا
والمروة ، وبدأ من الصفا ، فكيف يحمل قوله « أقبل وأدبر ، على أنه أراد أقبل
وأدبر ، وأى ملجئ الى ذلك التفسير حتى يفتقر له الى هذا التوجيه ، ولو فسر
بالبداية لكان غنيا عن هذا التكلف

(١) يعنى إن أقبل بدأ بمقدم رأسه حتى وصل الى قفاه ثم رجع بهما حتى وصل الى
مقدم رأسه ، وهذا هو ظاهر الأحاديث

وعندى فيه جواب آخر^(١)؛ وهو أن «الإقبال والإدبار» من الأمور الإضافية أعنى : أنه ينسب إلى ما يقبل إليه ، ويدبر عنه . والمؤخر محل يمكن أن ينسب الإقبال إليه والإدبار عنه ، فيمكنه حمله على هذا . ويحتمل أن يريد بالإقبال : الإقبال على الفعل^(٢) لا غير . ويضعفه قوله « وأدبر مرة واحدة »

ومن الناس من قال : يبدأ بمؤخر رأسه^(٣) ويمر إلى جهة الوجه ، ثم يرجع إلى

(١) قوله « وعندى فيه جواب آخر » أقول : حاصله أن أقبل وأدبر من الإضافيات التي تلاحظ فيها جهة ما يضاف إليه ، فيتصف كل واحد بالأمرين باعتبار ما يضاف إليه ، فمؤخر الرأس قد يطلق عليه القبل بهذا الاعتبار . قلت : وعندى في حمل كلام الشارح الواردة للتيين والإفادة على مثل هذه التكلفات نظر ، لأنه يكون كالملغز في خطابه ، وطارج الأغاليط على الأفهام التي نهى عنها في خطابات الناس ، فكيف وهو الذي بعث ليين للناس يحمل كلامه على تدقيقات فلسفية لا يهتدى إليها إلا فرد بعد فرد ، وقد خاطب بها الأحمر والأسود والقروى والبسوى والذكي والغبي ، ومثل هذا قولهم في حديث البداية بالحمدلة والبسمة : إنها بداية إضافية ، وفيه ما سمعته وإن أطبق عليه الناس قرنا بعد قرن ، وقول الشارح المحقق « يمكن » رمز إلى بعده

(٢) قوله « الإقبال على الفعل » أقول : غير ملاحظ فيه معنى قبل الإنسان ، بل يريد أقبل على المسح واهتم به واعتنى بشأنه . وقولك أقبل فلان على كذا إذا اهتم ، ومنه (وأقبلوا إليه يزفون) ومنه :

أقبل الينا يا جبان فكم ترى متحيرا في نحر غيك تركض

إلا أن قوله إلى « وأدبر » لا يلائم هذا أصلا . لأنه إنما يقابل به الإقبال من القبل لا من أقبل على الفعل ، بل التوجه إلى الدبر على هذا إقبال على ما يراد من الفعل به كالمسح هنا

(٣) قوله « ومن الناس من قال يبدأ بمؤخر رأسه » أقول : هذا ثانی المذاهب ،

المؤخر ، محافظة على ظاهر قوله « أقبل وأدبر » ، وينسب الإقبال إلى مقدم الوجه ، والإدبار إلى ناحية المؤخر

وهذا يعارضه الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار . وإن كان يؤيده (١) ما ورد في حديث الربيع « أنه ﷺ بدأ بمؤخر رأسه ، فقد يحمل ذلك على حالة أو وقت . ولا يعارض ذلك الرواية الأخرى ، لما ذكرناه من التفسير

وهذه الكيفية هي أن يبتدىء بالمسح من مؤخر رأسه ذاهبا الى جهة الوجه وهو القبل ، فيكون قد أقبل بهما أولا كما أفاده « فأقبل » ، ثم يعود بهما الى المؤخر فيكون قد أدبر بهما بعد الإقبال ، أى ذهب بهما الى جهة الدبر ، وحيث فلا إشكال في لفظ « أقبل بهما وأدبر » ، لكنه يضعفه قوله في الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار « بدأ بمقدم رأسه » ، فإنه صريح في أن ابتداءه بالمقدم لا بالمؤخر

(١) قوله « وإن كان يؤيده » ، أقول : أى يقوى ما قاله هؤلاء أنه يبدأ بالمؤخر قول الربيع انه صلى الله عليه وآله وسلم بدأ في مسح الرأس بمؤخره ، فإنه صريح في ذلك . إلا أنه يضعف هذه التقوية بأن حديث الربيع ليس في حكاية هذا الوضوء الذى حكاه عبد الله بن زيد ، بل في حكاية وضوء آخر شاهده في وقت ، فلا يؤيد هذه الكيفية بهذا الحديث الذى قد ورد مفسرا بلفظ « بدأ بمقدم رأسه » ، وقوله « بدأ بمؤخر رأسه » ، لأنه في حين بدأ بذلك وفي آخر هذا ، ولذلك قال الشارح المحقق « ولا يعارض ، أى قوله في الحديث « بدأ بمؤخر رأسه » ، الرواية الأخرى أى « أقبل وأدبر » ، بسبب ما ذكرنا من تفسيرها بالبداية بالمقدم ، فان تفسير الإقبال بذلك يعارض قول الربيع « بدأ بمؤخر رأسه » ، لأن الجواب ما سلف من عدم اتحاد الحديثين زمانا ، وأنه واقع كل منهما في وقت . قلت : وتحصل من الحديثين أن البادى بالمؤخر أو المقدم آت بالسنة ، وأنه لا فضيلة لأحدهما على الآخر . هذا وحديث الربيع بنت معوذ - الذى أشار اليه الشارح - أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه بلفظ « مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخره ثم بمقدمه » ،

ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية ^(١) ، وينهب إلى ناحية الوجه ، ثم ينهب إلى جهة مؤخر الرأس ، ثم يعود إلى ما بدأ منه وهو الناصية وكان هذا قد قصد المحافظة على قوله : بدأ بمقدم الرأس ، مع المحافظة على ظاهر قوله : أقبل وأدبر ، فإنه إذا بدأ بالناصية صدق أنه بدأ بمقدم رأسه فإن الناصية مقدم رأسه ، وصدق أنه أقبل أيضا ، فإنه ذهب إلى ناحية الوجه ، وهو القبل إلا أن قوله في الرواية المفسرة : بدأ بمقدم رأسه ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، قد يعارض هذا ^(٢) . فإنه جعله بادئا بالمقدم إلى غاية الذهاب إلى قفاه . وهذه الصفة التي قالها هذا القائل تقتضى أنه بدأ بمقدم رأسه ، غير ذاهب إلى قفاه ، بل إلى ناحية وجهه وهو مقدم الرأس

(١) قوله : ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية ، أقول : هذا ثالث المذاهب البداية بالناصية وهي أعلى الرأس ذاهبا يديه إلى جهة الوجه ، فيكون قد أقبل بهما ، ثم يعود إلى جهة مؤخر الرأس فيكون قد أدبر بهما ، ثم يعود من مؤخر الرأس إلى مكان البداية وهي الناصية فيكون قد ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه وهو الناصية ، فيكون قد عمل بالفاظ الحديث على الوجه الذي يتبادر منها كما أوضحه الشارح من غير إشكال ولا تأويل

(٢) قوله : إلا أن قوله في الرواية المفسرة بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه قد يعارض هذه ، أقول : إن الرواية التي فسرت : فأقبل بهما وأدبر ، تقتضى أن البداية من المقدم كان متناها القفا ، لأنه مدخول حرف الانتهاء ، وهذه الكيفية وإن صدق عليها أنه بدأ بمقدم رأسه وأنه أقبل بهما إلا أنه لا يصدق عليها أن نهاية البداية القفا ، بل جعل نهايتها إلى مقدم الرأس وناحيته الوجه ، فهو بدأ بالمقدم من أعلاه وانتهى إلى المقدم وهو مبتدأ الشعر من جهة الوجه ، فلم تطابق هذه الصفة ألفاظ الحديث كلها ، وبهذا ضعفت هذه الكيفية

ويمكن أن يقول هذا القائل^(١) - الذى اختار هذه الصفة الأخيرة - : إن البداية بمقدم الرأس تمتد إلى غاية الذهاب إلى المؤخر ، وابتداء الذهاب من حيث الرجوع من منابت الشعر من ناحية الوجه إلى القفا . والحديث إنما جعل البداية بمقدم الرأس تمتد إلى غاية الذهاب إلى القفا ، لا إلى غاية الوصول إلى القفا . و الفرق بين الذهاب إلى القفا ، وبين الوصول إليه . فإذا جعل هذا القائل الذهاب إلى القفا من حيث الرجوع

(١) قوله « ويمكن أن يقول هذا القائل الخ ، أقول : لمن اختار الكيفية التى فيها ابتداءه بالناصية أن يقول فى دفع ما أورد عليه من مخالفة الغاية التى فى كلامه للغاية التى أفادها الحديث : إن الحديث جعل للبداية بمقدم الرأس تمتد إلى غاية الذهاب إلى القفا لا إلى غاية الوصول إلى القفا حتى يرد علينا أن غاية الوصول كانت مقدم الوجه من مبتدأ منابت الشعر من حد الوجه ، لأن هذه غاية الوصول وليست غاية الذهاب ، إذ غاية الذهاب هى القفا ومبتدأ هذه الغاية هو الرجوع من منابت الشعر بعد الوصول إليه . وخلاصته أن هنا غيتين وبدايتين : البداية الأولى من أعلى الناصية وغايتها حد الوجه من مبتدأ منابت الشعر ولكنها غاية وصول لا غاية ذهاب ، وبداية أخرى هى من منابت الشعر بعد الانتهاء من الناصية إليه وغايتها القفا وهى غاية ذهاب ووصول ، إلا أنه هنا غير ملاحظ ، فالحديث اعتبر غاية الذهاب لقوله « حتى ذهب بهما إلى قفا » ، لا غاية الوصول ، والفرق بين الذهاب إلى جهة القفا والوصول إليه واضح ، إذ الذهاب إليه مقدمة للوصول وطريق إليه ، فالمنتهى إلى مقدم الرأس من الناصية واصل إلى ذلك ، وليس هو منتهى ذهابه بل منتهاه القفا . هذا غاية ما ننتهى إليه فى حل عبارة المحقق التى أبدأها فى الجواب عما أورد على ذلك القائل ، وفيها أن جعل غاية البداية من منابت الشعر إلى القفا غاية ذهاب ، وغاية البداية من الناصية إلى حد الوجه غاية وصول تحكم وتفريق لعبارة الحديث ، وإنما تحقيق الشارح يقوم كل معوج ويدفع عن كل مقال ما عليه من الحرج ، وأبحاثه فى هذا الحديث دالة كغيرها على قوة نظره وسيلان ذهنه . وأقوم الأقوال الثلاثة أولها ، لا سيما مع ما ذكرناه من الوجه الذى أهملوه فى « أقبل وأدبر » ، وأنه يراد بهما البداية بالقبل أو بالدبر

من مبتدأ الشعر من ناحية الوجه إلى جهة القفا ، صح أنه ابتداء بمقدم الرأس ممتداً إلى
غاية الذهاب إلى جهة القفا

وقد تقدم ما يتعلق بغسل الرجلين^(١) والعدد فيهما ، أو عدم العدد

والرواية الأخيرة مصرحة بالوضوء من الصفر . وهي رواية عبد العزيز بن أبي
سليمة^(٢) ، وهي مصرحة بالحقيقة^(٣) في قوله « تور من صفر » ، وفي الرواية الأولى^(٤)
مجاز ، أعني قوله « من تور من ماء » ، ويمكن أن يحمل الحديث على : من إناء ماء ،
وما أشبه ذلك

(١) قوله « ما يتعلق بغسل الرجلين » أقول : وفي هذه الرواية لم يذكر لغسلهما
عدداً ، لا يقال فيحمل على ما قيد بالعدد لأننا نقول بعد ثبوت أنه ثلث في بعض
الأعضاء وثني في بعض وأفرد في بعض : لا مجال للحمل ، لاحتمال أنه أفرد غسل
الرجلين هنا وإن ثلث غيرها من الأعضاء كالوجه أو ثناه كاليدين

(٢) قوله « وهي رواية عبد العزيز بن أبي سليمة » أقول : عبد العزيز هو ابن
عبد الله بن أبي سليمة ، نسب إلى جده . وحديثه في البخاري عن أحمد بن يونس ،
وهو أحمد بن عبد الله بن يونس ، نسب إلى جده أيضاً ، فاتفقا أن كلا منهما نسب إلى
جده ، وفي أن كلا منهما اسم أبيه عبد الله ، وأن كلا منهما يكنى أبا عبد الله ، وأن كلا
منهما ثقة حافظ فقيه . قال الحافظ في الفتح : وعمر بن سفيان رواه عن عمرو بن يحيى
عن أبيه

(٣) قوله « بالحقيقة » أقول : أي بحقيقة الإناء الذي هو التور وأنه من أي نوع

(٤) قوله « وفي الرواية الأولى » أقول : وهي رواية خالد بن مخلد عن سليمان
ابن بلال عن عمرو بن يحيى عن أبيه^(١) . وقوله « في تور من ماء » لفظ الحديث
« بتور من ماء » ، فإن التور ليس من الماء ، فيحتمل أنه مجاز مرسل من إطلاق الحال
على المحل أو أنه أطلق التور على الإناء من إطلاق الخاص على العام

(١) هو يحيى المازني صاحب حديث الوضوء .

٩ - الحديث التاسع : عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يُعْجِبُهُ ^(١) التَّيْمُنُ فِي تَنَعُّلِهِ ^(٢) ، وَتَرَجُّلِهِ ، وَطُهُورِهِ ، وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ ^(٣) ،

الحديث التاسع (١) قال : يعجبه ، أقول : لم يتكلم الشارح على هذه اللفظة وهل تدل على التندية أو غيرها من الأحكام ، إذ الإعجاب لا يدل على حكم من الأحكام ، وفعل ما يعجبه لا شرعية فيه مثل ﴿ ولو أعجبك حسنهن ﴾ ، وقد يدل على الذم مثل ﴿ بل عجبني ويسخرون ﴾ ، و ﴿ ان تعجب فعجب قولهم ﴾ . نعم جاء في المدح مثل حديث : عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة في السلاسل ، أخرجه أحمد والبخاري من حديث أبي هريرة ، والذي يظهر أنها عبرت بالإعجاب عن المحبة أى أنه كان يحب التيمن ، وكل فعل يحبه الله أو يحبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو يدل على مشروعيته المشتركة بين الإيجاب والتنب . ووجه الإعجاب بذلك أن التيمن مأخوذة من التيمن وهو البركة ، ولأن أصحاب التيمن من أهل الجنة ، ولأن كتمانى ربنا يمين كما في الأحاديث

(٢) قال : في تنعله ، أقول : ووقع في مسلم : ونعله ، بفتح النون وإسكان العين أى هيئة تنعله ، وفي رواية له : ونعّله ، بفتح العين

(٣) قال : وفي شأنه كله ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : ووقع في رواية أكثر الرواة بغير واو ، وفي رواية أبي أثبات الواو وهى التى اعتمدها صاحب العمدة انتهى . قال الطيبي : في شأنه كله ، بدل : من تنعله ، بإعادة العامل ، قال : وكأنه نبه بذكر التنعل لتعلقه بالرجل ، والترجل لتعلقه بالرأس ، والطهور لكونه مفتاح أبواب العبادة ، وكأنه نبه على جميع الأعضاء فيكون كبديل الكل من الكل انتهى . قلت : إنما قال : كبديل الكل من الكل ، لأنه ليس كلا من كل ، لأن الشأن أعم من الثلاثة وما أريد بها ، لكن لما ذكر ما هو شامل بالتنبيه كما عرفت التحق ببديل الكل

«عائشة ، رضى الله عنها^(١) تكنى أم عبد الله^(٢) ، بنت أبي بكر الصديق رضى الله عنه ، اسمها : عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة ابن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر القرشى التيمى . يجتمع مع رسول الله ﷺ في مرة ابن كعب بن لؤى

توفيت سنة سبع وخمسين . وقيل ثمان وخمسين . تزوجها^(٣) رسول الله ﷺ بمكة قبل الهجرة بستين ، وقيل بثلاث

و «التعل ، لبس النعل^(٤) . و «الترجل ، تسريح الشعر^(٥) . قال الهروى^(٦) :

(١) قوله «عائشة رضى الله عنها ، أقول : تقدم في الحديث الثالث ذكرها ، ولم يتكلم الشارح على شيء من أحوالها ، وذكرنا هناك طرفاً منها

(٢) قوله «أم عبد الله ، أقول : كنيت بعبد الله بن الزبير ابن أختها بأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فلم يأت لها ولد

(٣) قوله «تزوجها ، أقول : عقد بها ، وأما الدخول بها ففي المدينة

(٤) قوله «التعل لبس النعل ، أقول : يقال نعل كفرح وتعل واتعل : لبس نعله ، وهو ما وقيت به القدم من الأرض كما في القاموس

(٥) قوله «تسريح الشعر ، أقول : في النهاية الترجل والترجيل : تسريح الشعر وتنظيفه وتحسينه

(٦) قوله «الهروى ، أقول : هو الإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن محمد شيخ الحرم ، سمع من خلائق منهم الدارقطنى وغيره ، وصنف التصانيف . كان زاهداً ورعاً عالماً سخيّاً لا يدخر شيئاً ، خرج على الصحيحين تخريجاً حسناً ، قال الذهبي : وله مستدرك على الصحيحين لطيف يدل على حفظه . وفاته في شوال سنة أربع وثلاثين وأربعمائة

شعر مرجل ، أى مسرح . وقال كراع^(١) : شعر رجل ورجل ، وقد رجله صاحبه :
إذا سرحه ودهنه

ومى التيمن فى التعل : البداءة بالرجل اليمنى . ومعناه فى الترجل : البداءة بالشق
الأيمن من الرأس^(٢) فى تسريحه ودهنه . وفى الطهور : البداءة باليد اليمنى^(٣) والرجل
اليمنى فى الوضوء . وبالشق الأيمن فى الغسل . والبداءة باليمنى عند الشافعى من

(١) قوله ، وقال كراع ، أقول : هو بضم بعدها راء مهملة وآخره عين مهملة ،
يعرف بكرع النمل ، وهو ابن الحسن النحوى اللغوى . قال ياقوت : هو من أهل
مصر ، أخذ عن البصريين ، وكان نحويًا كوفيا ، صنف المنضد فى اللغة ، المجرد
مختصره ، والمهجد مختصره . وعد له غير ذلك . قلت : ولم يذكره ابن خلكان مع
تقدمه ، فانه فرغ من المنضد سنة سبع وثلاثمائة ، ولا رأيت له ذكرا إلا فى كتاب
مفتاح دار السعادة^(٤)

(٢) قوله ، البداءة بالشق الأيمن من الرأس ، أقول : وكذا فى حلقه كما ثبت أنه
بدأ فى حجة الوداع فخلق أيمن رأسه ثم أيسره . ونصت عائشة هذه الأشياء تمثيلا
وتنبها بالبعض على الكل ، فدخل مثل أكله وشربه وأخذه وعطائه ، ولذا قالت :
وفى شأنه كله

(٣) قوله ، وفى الطهور البداءة باليد اليمنى ، أقول : الطهور بضم الطاء يشمل
الوضوء والغسل عن جنابة ونجاسة ، وقد ألم به الشارح ، وقال صلى الله عليه وآله
وسلم فى أمر الغاسلات لا يبتنه ، ابدأن بيمينها ، قال فى فتح البارى : واستدل به على
استحباب الصلاة عن يمين الإمام ، وفى ميمنة المسجد . قال النووى : قاعدة الشرع
المستمرة استحباب البداءة باليمين فى كل ما كان من باب التكريم والتزين ، وما كان
بضدها استحب فيه التياسر

(١) لشمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم ، وهو مجلد لطيف طبع مرارا

المستحبات^(١) . وإن كان يقول بوجوب

(١) قوله «والبداة باليمنى عند الشافعي من المستحبات» أقول : في ألفاظ أحاديث تعليم الوضوء بعضها يديه ورجليه من غير تفصيل ، وبعضها فصل ذلك كما في مسلم من طريق حبان^(٢) بن واسع عن عبد الله بن زيد أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه «ويده اليمنى ثلاثاً ، ثم الأخرى ثلاثاً» ، وقال النووي : أجمع العلماء على أن تقديم اليمنى في الوضوء سنة ، من خالفها فاته الفضل وتم وضوؤه . انتهى . قال ابن حجر : مراده بالعلماء أهل السنة ، والا فذهب السبعة الوجوب ، وغلط المرتضى منهم فنسبه إلى الشافعي ، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب ، لكنه لم يقل بذلك في اليدين ولا في الرجلين لأنها بمنزلة العضو الواحد ، ولأنهما جمعا في لفظ القرآن ، لكن يشكل على أصحابه حكمهم على الماء بالاستعمال إذا انتقل من يد إلى يد أخرى مع قولهم بأن الماء ما دام متردداً على العضو لا يسمى مستعملاً ، وفي استدلالهم على وجوب الترتيب بأنه لم ينقل أحد في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضأ منكساً ، وكذا لم ينقل أحد أنه قدم اليسرى على اليمنى . ووقع في البيان للعمرائي والتجريد نسبة القول بالوجوب إلى الفقهاء السبعة ، وهو تصحيف من الشيعة . وفي كلام الرافعي ما يؤهم أن أحمد قال بوجوبه ، ولا يعرف ذلك عنه ، بل قال الشيخ الموفق في المغني : لا يعلم في عدم الوجوب خلاف . انتهى . قلت : الثابت عنه صلى الله عليه وآله وسلم طول عمره أنه قدم اليمنى على اليسرى ولم يأت عنه خلافه

فائدة : لا يتوهم أن الفقهاء السبعة يراد أن منهم الأئمة الأربعة ، بل هم جماعة من التابعين كانوا بالمدينة في عصر واحد ، وعنهم انتشر العلم والفتوى في الدنيا ، وهم

(١) حبان بفتح الحاء المهملة وبعدها موحدة مفتوحة

الترتيب^(١) لأنهما كالعضو الواحد ، حيث جمعا في لفظ القرآن الكريم في لفظ

الذين جمعهم^(٢) من قال :

ألا كل من لا يهتدى بأئمة فقسمة ضيزى عن الحق خارجه
نؤذم : عبيد الله ، عروة ، قاسم ، سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجه

(١) قوله « يقول بوجوب الترتيب ، أقول : أى بين الأعضاء على وفق الآية ، إلا بين اليدين والرجلين لما ذكر . وقد اختلف في وجوب الترتيب ، والأكثر من الصحابة والتابعين لا يقولون بوجوبه ، وإليه ذهب مالك وأبو حنيفة وداود ، قال في بداية المجتهد : سبب اختلافهم شيان : أحدهما الاشتراك الذى فى واو العطف ، وذلك أنه قد يعطف بالأشياء المرتب بعضها على بعض ، وقد يعطف بها غير المرتبة ، وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب ، ولذلك انقسم النحويون فيها قسمين : فقال نحاة البصرة : ليس تقتضى نسقاً ولا ترتيباً ، وإنما تقتضى الجمع فقط . وقال الكوفيون : بل تقتضى النسق والترتيب . فمن رأى المذهب الثانى قال بإيجاب الترتيب ، ومن رأى الأول قال لا يجب . والسبب الثانى اختلافهم فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم هل هى محمولة على الوجوب أو على الندب . انتهى . فقد بين سبب الاختلاف من غير ترجيح لأحد الأمرين . قال الموجبون للترتيب : الآية اقتضته لقرائن عديدة ، أحدها أنه أدخل ممسوحاً بين مغسولين ، وقطع النظر عن نظيره ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متنسقة فى النظم والممسوح بعدها ، فلما عدل الى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه الذى ذكره الله تعالى . الثانى أن هذه

(٢) هم : عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود مات سنة ٩٤ ، عروة بن الزبير بن العوام مات سنة ٩٢ ، قاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق مات سنة ١٠٦ ، سعيد بن المسيب ابن حزن الخزومى مات سنة ٩٣ ، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مات سنة ٩٤ ، سليمان بن يسار مولى ميمونة مات سنة ١٠٠ ، خارجه بن زيد بن ثابت الانصارى مات سنة ١٠٠

واحد ، حيث قال عز وجل ﴿ وأيديكم وأرجلكم ﴾

الآية ، ولا يلزم من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال الارتباط بينها نحو ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ أن لا تفيده بين أجزاء فعل مرتبط بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال الثلاثة ، أى فيما تفيده الواو من القول بالترتيب وعدمه ، والتفصيل الذى أفاده هذا القول فى إفادة الواو للترتيب أكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبى موسى من أصحاب أحمد ، ولعله أرجح الأقوال . الثالث أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة تجب مراعاتها وأنها لا تلغى ولا تهدم فيهم ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن الذى قدمه الله تعالى ينبغى تقديمه ولا يؤخر ، بل يقدم ما قدمه تعالى ويؤخر ما أخره ، فانه لما طاف بين الصفا والمروة قال « نبدأ بما بدأ الله تعالى به » ، وفى رواية للنسائي قال « ابدأوا بما بدأ الله به » ، بلفظ الأمر ، وهكذا يقول المرتبون فى الوضوء : نبدأ بما بدأ الله به ، ولا يجوز تأخيره . ويزيده وضوحاً مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على الترتيب طول عمره ، فاتفق كل من نقل عنه الوضوء على ذلك ، ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة واحدة ، فلو كان الوضوء المنكس جائزاً لفعله صلى الله عليه وآله وسلم فى عمره ولو مرة واحدة ليين جوازه لأمره . هذا ما أفاده ابن القيم فى بدائع الفوائد . قلت : ولصاحب المنار حاشية البحر قريب من هذا المسلك ، فانه قال : مخالفة الاستمرار الكلى لا يجرى عليه إلا جرى ، يريد استمرار ترتيبه صلى الله عليه وآله وسلم للأعضاء بل ولليمين على اليسار فى الأيدي والأرجل . ثم قال : كيف وهى صورة ملتزمة من عدة أمور سمي المجموع باسم وأخذ حكمه من الشرع وغمضت علينا حكمته المقصودة على التحقيق . قال : وهذا شيء يقدر فى نفس الناظر لنفسه الصادق الهمة ، ولا يضره الانقطاع مع المجادل الألد ، فذلك درجة

وقولها « وفي شأنه كله ، عام يخص^(١) » ، فإن دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار . وكذلك ما يشابههما

*

١٠ — الحديث العاشر : عن نعيم الجمر عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال « إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ^(١) مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ » ،

مذمومة (وكان الانسان أكثر شيء جدلاً) انتهى . فذه غاية كلام أئمة التحقيق ، ولا تخفى قوته . ولكنه لا يقضى على الوضوء المنكس بالبطلان ، والحكم بأنه لا يصح . وإنما أطلنا الكلام لاقتصار الشارح المحقق عما يقتضيه المقام ، والمسألة من أمهات المسائل كما لا يخفى على ذوى الأفهام

(١) قوله « عام يخص » أقول : قال الشيخ تقي الدين : هو عام مخصوص ، لأن دخول الخلاء والخروج من المسجد ونحوهما يبدأ فيهما باليسار . انتهى . قال الحافظ : تأكيد الشأن بقوله « كله » يدل على التعميم ، لأن التأكيد يرفع المجاز ، فيمكن أن يقال حقيقة الشأن ما كان فعلاً مقصوداً ، وما يستحب فيه التيسر ليس من الأفعال المقصودة بل هي إما تروك وإما غير مقصودة ، وهذا كله على تقدير اثبات الواو الذى اختاره المصنف كما أسلفناه آنفاً . وقول الشارح « فإن دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار » هذا من الأمور الدائرة على الألسنة ، ويبحث عن دليله ، فاقى لا أعرف فيه حديثاً ، إنما ورد فى اليد اليسرى فى التخل ، وحديث عائشة عند أحمد وأبى داود والطبرانى « كانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اليمنى لظهوره وطعامه » ، وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من الأذى ، وقال الحافظ فى التلخيص : إنه منقطع ، قال : ورواه أبو داود من طريق أخرى من حديث حفصة ، ورواه أحمد والحاكم وابن حبان ، فهذا ما ورد ، وقياس الرجل على اليد لا يتم هنا

الحديث العاشر (١) قال « فمن استطاع » أقول : قال الزركشى : ادعى بعضهم

وفي لفظ لمسلم « رأيتُ أبا هريرة يتوضأ ، فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين ، ثم غسل رجله حتى رفع إلى الساقين ، ثم قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول « إن أمتي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ . فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ وَتَحْجِلَهُ فَلْيَفْعَلْ »

وفي لفظ لمسلم : سمعتُ خليلي ﷺ يقول : « تَبْلُغُ الْحَلِيَّةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوُضُوءُ »

الكلام على هذا الحديث من وجوه

أحدها : قوله « المحجر » بضم الميم وسكون الجيم ، وكسر الميم الثانية . وصف به أبو نعيم بن عبد الله . لأنه كان يحجر المسجد ، أى يبخره^(١)

أن قوله « فمن استطاع » الى آخره مدرج في الحديث من كلام أبي هريرة . انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر في الفتح : ثم إن ظاهره أنه من الحديث ، لكن رواه أحمد من طريق فليح عن نعيم وفي آخره : قال نعيم : لا أدري قوله « من استطاع » الى آخره من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من قول أبي هريرة . ولم أر هذه الجملة في رواية أحد ممن روى هذا الحديث من الصحابة وهم عشرة ، ولا ممن رواه عن أبي هريرة ، غير رواية نعيم هذه . قال الزركشى أيضا : قوله « غرته » هذه رواية ، وفي الصحيحين أيضا « وتحجيلة » انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر في رواية مسلم من طريق عمارة بن غزية ذكر الأمرين ، ولفظه « فليطل غرته وتحجيلة » انتهى . وهو ظاهر أنه ليس في البخارى ، وقد تبعت البخارى فلم أجده في ألفاظه ، فقول الزركشى « وفي الصحيحين أيضا » نظر

(١) قوله « لأنه كان يحجر المسجد أى يبخره » أقول : وكان أبوه عبد الله أيضا يحجر المسجد . وقول الشارح : إن نعيما كان يحجر المسجد إشارة الى الرد على من زعم

الثاني : قوله « إن أمي يدعون يوم القيامة غراً محجلين »، يحتمل « غراً »^(١) وجهين . أحدهما : أن يكون مفعولاً ليدعون ، كأنه بمعنى يسمون غراً . والثاني - وهو الأقرب - أن يكون حالاً ، كأنهم يدعون إلى موقف الحساب أو الميزان ، أو غير ذلك مما يدعى الناس إليه يوم القيامة ، وهم بهذه الصفة ، أي غراً محجلين . فيعدي « يدعون » في المعنى بالحرف^(٢) ، كما قال الله عز وجل (٣ : ٢٣) يدعون إلى كتاب الله) ويجوز أن لا يعدي^(٣) « يدعون » ، بحرف الجر ويكون « غراً » في المعنى حالاً أيضاً . والغرة : في الوجه _____^(٤).

أن وصف نعيم بذلك مجاز ، وأن الذي كان يحمره هو أبوه . وقد جزم إبراهيم الحربي بما جزم به الشارح من أن نعيماً كان يحمر المسجد ، والمجرم بفتح الجيم وتشديد الميم الثانية المكسورة من جمر مضاعف العين ، وفي كلام الشارح ما يدل على أنه من جمر بيم مخففة

(١) قوله « يحتمل غراً » أقول : أي ومحجلين في وجه النصب ، الأول المفعولية ليدعون على أنه ضمن معنى يسمون أي يدعون مسمين غراً محجلين ، أو يسمون مدعوين . فقوله كأنه أي صيره التضمين في معناه ، والثانية الحالية من ضمير الفاعل واستقر بها الشارح لأن التضمين خلاف الأصل ، ولأن التسمية غراً محجلين لا تدل على ثبوت الغرة والنجيل حقيقة لجواز أنهم يسمون بذلك تكريراً وتقخيماً ، لأن ذلك حاصل بصفته لهم ، بخلاف الحال فإنه ظاهر في أنهم يدعون كذلك متصفين به ، أي ينادون وهم كذلك

(٢) قوله « فيعدي بالحرف » أقول : إذا لم يضمن معنى التسمية فهو معدى بحرف إلى ، وقد حذف مفعوله وهو إلى موقف الحساب ونحوه

(٣) قوله « ويجوز أن لا يعدي » أقول : على تقدير كون غراً حالاً لا يجوز أن يلاحظ ليدعون مفعول أصلاً

(٤) قوله « والغرة في الوجه » أقول : غراً جمع أغر وهو الغرة ، وهي لمعة

والتحجيل : في اليدين والرجلين^(١)

الثالث : المروى المعروف في قوله **يُجْلَى** من آثار الوضوء ، الغيم في «الوضوء» ، ويجوز أن يقال بالفتح ، أى من آثار الماء المستعمل في الوضوء ، فإن الغرة والتحجيل نشأ عن الفعل بالماء ، فيجوز أن ينسب إلى كل منهما ٢١٨

الرابع : قوله « فن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل » اقتصر فيه على لفظ « الغرة » ، هنا ، دون التحجيل - وإن كان الحديث يدل على طلب التحجيل أيضا . وكان ذلك من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد^(٢) . وقد

يبضاء تكون في جبهة الفرس ، ثم استعملت في الجمال والشهرة وطيب الذكر ، والمراد بها هنا النور الكائن في وجوه أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « والتحجيل في اليدين والرجلين » أقول : هو بالمهملة والجيم ، وهو يياض يكون في ثلاث قوائم من قوائم الفرس ، وأصله من الحجل وهو الخلخال ، والمراد به أيضا هنا النور^(١) فإن الغرة والتحجيل نشأ منهما أى من الفعل والماء ، فإن ضم الواو فهو صحيح لأنهما نشأ عنه ، أو فتح فهو صحيح لأنهما نشأ عن الماء الذى استعمل فيه ، فجاز نسبة كل من الغرة والتحجيل الى الوضوء بأى الحركتين تحركت فاؤه . وعند التحقيق هما نشأ عن مجموع الفعل الواقع بالماء ، فاذا نسب حدوثهما الى المضموم كان واضحاً فإنه استعمال الماء في الأعضاء المخصوصة بالنية ، وأما إذ نسب الى المفتوح فأنما يتم على أنه ليس اسماً لمطلق الماء ، بل هو متردد بين ذلك وبين كونه فضلة مائه الذى توضع به أو الماء الذى استعمله أو المعد لاستعماله في الأعضاء كما حققه الشارح في شرح الحديث السابع في الوجه الأول ، فلا يتم ظهور النسبة إليه إلا على التقدير الثالث ، فتدبر

(٢) قوله « من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد »

(١) يياض بالأصل

استعمل الفقهاء ذلك أيضاً ، وقالوا : يستحب تطويل الغرة ، وأرادوا : الغرة والتحجيل^(١) . وتطويل الغرة في الوجه _____ه بغسل

أقول : ليس هذا هو التغليب المعروف في علم البيان كالعمرين والقمرين ، اذ ذلك قد تكفل بذكر الشيتين ، إنما سمي أحد المتصاحبين باسم الآخر لشرفه أو خفة لفظه ثم نثيا ، وأما هنا فهو من الاختصار على ذكر أحد المتصاحبين والاكتفاء به عن ذكر الآخر مثل قوله تعالى ﴿ سراويل تقيمكم الحرّ ﴾ أى والبرد ، فتسميته تغليب تسامح ، ثم اقتصر على ذكر الغرة مع أنها مؤنثة والتحجيل مذكر فهو أشرف ، وذلك يقتضى إثارة بالذكر ، لأن محل الغرة أشرف أعضاء الوضوء لأنه أول ما يقع عليه النظر من الانسان قاله الحافظ . قلت : ولأنها أول ذكر آ فى صدر الحديث وتقديمها فيه لأنها الأول فعلا . وقوله « إذا كانا بسبيل ، أى كانا مستويين فى الأمر الذى سبق ذكرهما له كالترغيب هنا فيهما فانهما فيه على السواء . وأما قول ابن بطال : كنى بالغرة عن التحجيل لأن الوجه لا سبيل الى الزيادة فى غسله فقد نفاه الحافظ ابن حجر بأنه يستلزم قلب اللغة ، وما نفاه ممنوع لأن الإطالة ممكنة فى الوجه أن يغسل الى صفحة العنق مثلا ، ونقل الرافعى عن بعضهم أن الغرة تطلق على كل من الغرة والتحجيل

(١) قوله « وقالوا يستحب تطويل الغرة والتحجيل » أقول : ظاهره أن كل الفقهاء قالوا ذلك . وقد قال ابن بطال وطائفة من المالكية : لا تستحب الزيادة على الكعب ، والموافق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من زاد على هذا فقد أساء وظلم » قال الحافظ : وكلامهم معترض من وجوه : ورواية مسلم صريحة فى الاستحباب فلا تعارض بالاحتمال . وأما دعواهم اتفاق العلماء على خلاف مذهب أبى هريرة فى ذلك فهي مردودة بموافقة ابن عمر له ، وقد صرح باستحبابه جماعة من السلف أكثر الشافعية وأكثر الحنفية . وأما تأويلهم الإطالة المطلوبة بالمداومة على الوضوء فمعترض بأن الراوى أدرى بما روى ، كيف وقد صرح برفعه الى الشارع صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى . فكان الشارح أراد بالفقهاء الأكثر

جزء من الرأس^(١) . وفي اليدين بغسل بعض العضدين^(٢) . وفي الرجلين بغسل بعض الساقين ، وليس في الحديث تقييد ولا تحديد لمقدار ما يغسل من العضدين والساقين . وقد استعمل أبو هريرة الحديث على إطلاقه وظاهره في طلب إطالة الغرة فغسل إلى قريب من المنكبين^(٣) . ولم ينقل ذلك عن النبي ﷺ^(٤) ، ولا كثر استعماله في الصحابة والتابعين رضي الله عنهم . فلذلك لم يقل به كثير من الفقهاء . ورأيت بعض الناس قد ذكر أن حد ذلك : نصف العضد ، ونصف الساق

باب الاستطابة^(٥)

١١ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن النبي ﷺ

(١) قوله « بغسل جزء من الرأس » ، أقول : فيه رد على ابن بطال أنه لا يمكن الزيادة في غسل الوجه . ثم لا يخفى أن المراد بالجزء زيادة على الذي لا بد منه في غسل الوجه الذي يتم به الواجب

(٢) قوله « بعض العضدين » ، أقول : في فتح الباري : قيل إلى المنكب والركبة ، وقد ثبت عن أبي هريرة رواية ورأياً ، وعن ابن عمر من فعله ، أخرجه ابن أبي شيبة وأبو عبيد بإسناد حسن . وقيل : المستحب الزيادة إلى نصف العضد والساق . وقيل إلى بعض ذلك . انتهى . والشارح قد أتى بشيء من ذلك

(٣) قوله « فغسل إلى قريب من المنكبين » ، أقول : هو تفريع على مقدار ، أي أطال الغرة والتججيل فغسل إلى قريب من المنكبين

(٤) قوله « ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : قد سلف عن الحافظ ابن حجر أنه ثبت ذلك عن أبي هريرة رواية

(٥) « باب الاستطابة » ، أقول : الاستطابة مصدر استطاب : طلب الطيب ، ويأتي للشارح تفسيرها

« كان إذا دخل الحلاء قال : اللهم إني أعوذ بك من الخُبثِ والخَبائِثِ^(١) »

« أنس بن مالك » ، بن النضر^(٢) بن ضمضم بن زيد بن حرام - بفتح الحاء والراء المهملتين^(٣) - أنصاري^(٤) ، نجاري^(٥) . خدام النبي ﷺ^(٦) عشر سنين ، وعمر ،

(١) قوله « اللهم الخ » أقول : إنما شرعت الاستعاذة من الشياطين في هذا لأنه (١) « بن النضر » ، فؤل : بفتح النون وسكون الضاد المعجمة . و « ضمضم » بفتح الضادين المعجمتين . ويكنى أنس بأبي حمزة بالحاء المهملة والراء المعجمة

(٢) قوله « بفتح الحاء والراء » أقول : في الصحابة ابن حزام بالمهملة والراء ولكن في المهاجرين ، وأما الأنصار فكل اسم بصورته فانه بالراء المهملة

(٤) قوله « أنصاري » ، نسبة الى الأنصار وهو جمع ناصر ، وغلب على من نصره صلى الله عليه وآله وسلم من فريق الأوس والخزرج كما قال حسان :

سماهم الله أنصاراً لنصرهم دين الإله ونار الحزب تستعر

وقياس النسبة اليه ناصري لكنه لم يأت إلا هكذا ، وهو من شذوذ النسب

(٥) قوله « نجاري » ، أقول : هو بالنون والجيم بعد ألفه راء نسبة الى بني النجار بطن من بطون الأنصار من الخزرج ، فيهم خثولة له صلى الله عليه وآله وسلم . وأمه أم سليم بفتح اللام بنت ملحان بكسر الميم وسكون اللام وبالحاء المهملة ، صحابية جاهلية لها ذكر في الحديث ورواية

(٦) قوله « خدام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : لما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة مهاجراً وأنس ابن عشر سنين وقيل ابن تسع وقيل ثمان

وولد له أولاد كثيرون^(١)، يقال : ثمانون ، ثمانية وسبعون ذكراً وابنتان^(٢) .
 (١) قوله « وعمر وولد له » أقول : بسبب الدعوة النبوية ، أخرج الشيخان
 والترمذي من حديث أنس قال : قالت أم سليم رضي الله عنها : يا رسول الله خادمك
 أنس ادع الله له ، فقال « اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته » . وعند
 الترمذي : وكان له بستان يحمل الفاكه في السنة مرتين ، وكان فيه ريحان يجي منه
 ريح المسك

(٢) قوله « وابنتان » أقول : هما حفصة وأم عمرو قاله ابن الأثير
 (٣) قوله « وكانت وفاته بالبصرة » أقول : انتقل إليها في خلافة عمر ليفقه
 الناس ، وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة
 (٤) قوله « مائة وسبع سنين »^(١) ، أقول : هذا أحد أقوال سردها ابن الأثير ،
 ثانيها : وثلاث ، ثالثها : وستة ، رابعها : وستان ، خامسها : ومائة سنة إلا واحدة .
 قال ابن عبد البر : وهو أصح ما قيل . قال مؤرق العجلي يوم موته : ذهب اليوم
 نصف العلم

(٥) قوله « أمينه » أقول : بالتصغير
 (٦) قوله « إلى مقدم الحجاج » أقول : هو ابن يوسف الثقفي ، قدم البصرة سنة
 خمس وسبعين

(٧) قوله « بضع وعشرون ومائة » أقول : في رواية البخاري عشرون ومائة .
 هذا وقد ولد له بعد مقدم الحجاج أولاد كثير ، وكان أكثر الناس أولاداً لصلبه ،
 ومثله المهلب بن أبي صفرة يقال إنه وقع له إلى الأرض ثلاثمائة ولد

الْخُبْتُ^(١) - بِضَمِّ الْخَاءِ وَالْبَاءِ^(٢) - جَمْعُ خَبِيثٍ^(٣) ، وَالْخَبَائِثُ : جَمْعُ خَبِيثَةٍ ، اسْتِعَاذَ مِنْ ذِكْرَانِ الشَّيَاطِينِ وَإِنَانِهِمْ^(٤)
الكلام على هذا الحديث من وجوه :

(١) قوله « الخبت » أقول : هذا الى قوله « وإِنَانِهِمْ » من كلام العمدة لا من كلام الشارح ، وإِنَّمَا أَخْطَأَ النَّاسُ بِتَأْخِيرِهِ وَمَزَجِهِ بِكَلَامِ الشَّارِحِ ، وَيَأْتِي لِلشَّارِحِ النَّصُّ بِأَنَّهُ مِنْ كَلَامِ مُؤَلِّفِ الْعُمْدَةِ

(٢) قوله « والباء » أقول : بضمها أيضا ، قال الخطابي : لا يجوز غيره ، وتعقب بأنه يجوز إسكان الموحدة كما في نظائره كما في كتب وكتب ، ويأتي للشارح في الوجه الرابع أن الأظهر إسكانها قياسا ، قال النووي : وقد صرح جماعة من أهل العربية بأن الباء هنا ساكنة . قال ابن حجر : إلا أنه يقال ترك الإسكان أولى لئلا يلتبس بالمصدر

(٣) قوله « جمع خبيث » أقول : مع ضم الموحدة يتعين أنه جمع ، وأما مع إسكانها فيحتمل أنه جمع والإسكان تخفيف ، ويحتمل أنه مفرد مصدر خبت ، ومعناه على تقدير الإفراد كما قاله ابن الأعرابي المكروه ، فإن كان من الكلام فهو الشتم وإن كان من الملل فهو الكفر وإن كان من الطعام فهو الحرام وإن كان من الشراب فهو الضار انتهى . وهو يتناول معاني أخرى ، فالتقسيم غير حاصره

(٤) قوله « استعاذ من ذكران الشياطين وإِنَانِهِمْ » أقول : لف ونشر مرتب ، وهذا التفسير وقع في غالب شروح الحديث . قلت : ولا أعلم أنه أتى الاستعاذه من إناث الشياطين بالخصوص في حديث غير هذا الذي فسر بذلك . نعم هن داخلات في مثل « أعوذ بك من همزات الشياطين » على التغليب ، وهذا التفسير على تقدير إرادة الجمع بالخبت ، وأما على تقدير أنه مفرد مصدر فقال الحافظ ابن حجر : الأولى أن يراد بالخباثات المعاصي أو مطلق الأفعال المذمومة ليحصل التناسب

فائدة : روى هذا الحديث المعمرى بلفظ « إذا دخلتم الخلاء فقولوا : بسم الله ،

أحدهما « الاستطابة »، إزالة الأذى^(١) عن المخرجين بمحجر وما يقوم مقامه^(٢) .
مأخوذ من الطيب ، يقال : استطاب الرجل ، فهو مستطيب . وأطاب ، فهو مطيب .
الثاني « الخلاء » ، بالمد . في الأصل : هو المكان الخالي . كانوا يقصدونه لقضاء
الحاجة . ثم كثر حتى تجاوز به عن غيره^(٣) .
الثالث : قوله « إذا دخل » ، يحتمل أن يراد به إذا أراد الدخول^(٤) . كما في قوله

أعوذ بالله من الخبث والخبائث ، قال الحافظ ابن حجر : الأولى أن يراد بالخبائث .
ففيه زيادة التسميه . واعلم أنه قد وقع هنا باب الاستطابة متأخرا عن الوضوء فانه
قدم أحكامه مع أنه متأخر عنها وقوعاً ضرورة تقدمها على الوضوء ، ومثل هذا الصنيع
وقع في صحيح البخاري ، ومثله في الشرح الكبير للرافعي وغيره ، والظاهر أنه أريد
الابتداء بالاشرف من مبادئ الإتيان بالصلاة ، ثم ذكر ما هو من المبادئ في الجملة ،
وان كان غالباً متقدماً في الوقوع

(١) قوله « إزالة الأذى » ، أقول : تفسير للمعنى لا للفظ ، وإلا فهي طلب
الطيب ، وهو بإزالة الأذى

(٢) قوله « بمحجر أو ماء » ، أقول : هي مانعة الخلو لا الجمع ، اذ الجمع بينهما
أولى ، والحمل كما يأتي . ويحتمل أنه أريد مطلق الإزالة وهي حاصلة بأحد الأمرين
فتكون مانعة الجمع والخلو

(٣) قوله « حتى تجاوز به عن غيره » ، أقول : حتى شمل المحلات المعدة لذلك وان
لم يكن في الخلاء فأطلق على كل ما تقضى فيه الحاجة من إطلاق الخاص وإرادة العام

(٤) قوله « إذا أراد الدخول » ، أقول : فيكون مجازاً من باب إطلاق المسبب
وهو الدخول على السبب وهو الإرادة وحينئذ يكون الذكر متقدماً على الدخول
تقدماً يعد معه ذا كراً للدخول فلا يتقدمه بزمان كثير ، وقرينة المجاز أن ذكر الله
تعالى عند دخول الخلاء مكروه والمكروه غير مأذون فيه ، ولكن لا يخفى أنه لا يتم
إلا إذا كان المراد به الكسيف ، وهو قصر للأعم على بعض أفرادها ، إلا أن يقال

سبحانه ﴿١٦ : ٩٨ فإذا قرأت القرآن﴾ ويحتمل أن يراد به ابتداء الدخول ، وذكر الله تعالى مستحب في ابتداء قضاء الحاجة ^(١) . فإن كان المحل الذي تقضى فيه الحاجة غير معد لذلك - كالصحراء ^(٢) مثلاً - جاز ذكر الله تعالى في ذلك المكان . وإن كان معداً لذلك - كالكنف - ففي جواز الذكر فيه خلاف بين الفقهاء . فمن كرهه ^(٣) فهو محتاج إلى أن يؤول قوله « إذا دخل » بمعنى إذا أراد ، لأن لفظة « دخل » أقوى في الدلالة ^(٤) على الكنف المبينة منها على المكان البراح ، أو لأنه قد تبين في حديث

لفظة « دخل » ، أشعرت بهذا القصر كما يشير إليه الشارح على أن في الكراهة ما سيأتى . وأما الآية فالقرينة ما علم من أنه ليس المراد إذا أخذت في القراءة ولا إذا فرغت منها بل إذا أردتها ، لأن المقصود بها دفع إبليس عن التخليط على القارىء ، وذلك بأن يقدم طرده بالاستعاذة عن ساحة مقام القراءة قبل الأخذ فيها . وقال البعض : الاستعاذة بعد القراءة أخذاً بظاهر الآية

(١) قوله « وذكر الله مستحب في ابتداء قضاء الحاجة » أقول : هذا الإطلاق يحتاج إلى الدليل ، بل المستحب الاستعاذة ، فكأنه أراد بالعام الخاص

(٢) قوله « كالصحراء » أقول : أراد التى لا تعد لذلك بل يتفق فيها ذلك ، وأما لو أعدت ك بعض الصحارى فإنها تكون كالكنيف ، إذ العلة الإعداد

(٣) قوله « فمن كرهه » أقول : أى كره ذكر الله في الخللاء . أقول : أما حال كشف العورة فالكلام كله مكروه لحديث أحمد وأبى داود « لا يخرج الرجلان الرجلان يضربان العائط كاشفين عورتهم يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك » وحديث الجماعة إلا البخارى أنه « مر رجل به صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقول فسلم يرد عليه ، الحديث ، وأما بعد ذلك وقبله فلا دليل على كراهته ، وحديث عائشة عند مسلم « كان صلى الله عليه وآله وسلم يذكر الله على كل أحيانه » يؤيد ذلك

(٤) قوله « أقوى في الدلالة » أقول : لأن من قرائن الأمكنة ﴿ ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه ﴾ وإن كان يحىء في غير ذلك فنجو دخل أرض العدو ، وادخلوا

على ما لا يناسب^(١) فهو غلط في الحمل على هذا المعنى ، لا في اللفظ
الخامس : الحديث الذى ذكرناه من قوله ﷺ « إن هذه الحشوش محتضرة ، أى
للجان والشياطين ، بيان لمناسبة هذا الدعاء^(٢) الخصوص لهذا المكان الخصوص

*

١٢ - الحديث الثانى^(٣) : عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال :
قال رسول الله ﷺ « إذا أتَيْتُمُ الْغَائِطَ^(٤) فَلَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِغَائِطٍ وَلَا
بَوْلٍ ، وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا ، وَكُنْ شَرْقُوا أَوْ غَرْبُوا »

(١) قوله « على ما لا يناسب » أقول : بأن تحمله ساكن الباء على الافراد المكروه
كما قاله ابن الأعرابى ، ويراد بالثانى جمع خبيثه بمعنى شيطانه فهذا هو الغلط في المعنى ،
لأنه يكون المعنى أعوذ بك من المكروه ومن إناث الشياطين^(١) . فلذا قال الحافظ
ابن حجر كما أسلفناه عنه : إنه يراد عند إرادة الافراد بالخبث المكروه وبالخبائث
المعاصى أو مطلق الأفعال المنمرمة

(٢) قوله « بيان لمناسبة هذا الدعاء » أقول : أى بيان لوجه الأمر بهذا الدعاء
بخصوصه ، فإن كل مقام يناسبه من الادعية والأذكار ما لا يناسب غيره مما ليس له
حكمه

(٣) « الحديث الثانى » أقول : أى من أحاديث باب الاسطابة ، وإلا فهو الثانى
عشر بالنظر الى ما مضى من أحاديث الكتاب

(٤) قوله « الغائط » أقول : هو بهذا اللفظ في البخارى ومسلم ، والمراد به معناه
الحقيقى وهو المكان المظلم . وقوله « بغائط » المراد به المعنى المجازى ، نظرا الى
الأصل ، والا فقد صار حقيقة عرفية كما يأتى للشارح . وقوله « شرقوا أو غربوا »

(١) تفسر الخبائث بالشياطين والخبث بالمكروه ، وتفسر الخبائث أيضا باناث
الشياطين والخبث بذكرانها ، والكل صحيح المعنى

قال أبو أيوب : « قد مدنا الشام ، فوجدنا مراحيض^(١) قد بُنيت نحو الكعبة ، فننحرف عنها ، ونستغفر الله عز وجل »
المعسل . وهو أيضا إنايه عن موضع التحلي
الكلام عليه من وجوه :

أحدها « أبو أيوب الأنصاري ، اسمه خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة ، نجاري ، شهد بدرآ^(٢) . ومات في زمن يزيد بن معاوية^(٣) . وقال خليفة : مات بأرض الروم

قد استشكل بأنه إذا أخذ على عمومته لكل مشرق ومغرب لزم استقبال أهل المشرق القبلة إذا غربوا وأهل المغرب القبلة إذا شرقوا . وأجيب بما يأتي من أنه خطاب خاص (١) قوله « مراحيض » أقول : في شرح مسلم بفتح الميم وبالحاء المهملة وبالضاد ، جمع مراحض بكسر الميم وهو البيت المتخذ لقضاء حاجة الإنسان ، أى للتغوط . قوله « فننحرف » هو بالنون معناه نحرص على اجتنابها بالميل عنها بحسب قدرتنا

(٢) قوله « شهد بدرآ » أقول : والمشاهد كلها ، وشهد العقبة الثانية ، وكان مع علي بن أبي طالب رضى الله عنه في حروبه كلها

(٣) قوله « في زمن يزيد بن معاوية » أقول : فيه إيهام أنه مات في خلافته ، والآقوال متفقة أنه مات في خلافة معاوية مع ابنه يزيد لما أغراه أبوه القسطنطينية ، فخرج أبو أيوب معه فرض ، فلما ثقل قال لأصحابه : إذا أنا مت فاحملوني ، فاذا صافقتم العدو فادفوني تحت أقدامكم ففعلوا ، وقبره قريب من سورها معروف الى اليوم معظم يستسقون به فيسقون . قيل وفاته سنة خمسين وقيل لإحدى وخمسين وقيل اثنتين ، ووفاة معاوية سنة ستين ، فكيف يقال إنه توفي أبو أيوب أيام يزيد فانه

سنة خمسين . وذلك في زمن معاوية . وقيل : في سنة اثنتين وخمسين بالقسطنطينية
الثاني : قوله « إذا أتيتم الخلاء »^(١) ، استعمل « الخلاء » ، في قضاء الحاجة كيف كان^(٢)

لا يصح ، لأنه إنما يقال أيام فلان إذا كانت أيام خلافته . وهنا نسخة من الشرح
تكلم فيها على الغائط والمراحيض وأن الغائط لغة المظمن من الأرض كانوا يتنابونه
للحاجة ثم كنوا به عن نفس الحدث كراهة لاسمه الخاص . قلت : ولكنه قد صار
حقيقة عرفية لنفس الحدث ، وعليه ورد قوله في الحديث « فلا تستقبلوا القبلة بغائط
ولا بول » كما دل قرن البول به ، فالكناية التي قد صارت حقيقة عرفية إنما وقعت
عن خارج الدبر لا غير ، إذ هو الذي كرهوا النطق باسمه الخاص ، بخلاف البول فما
كنوا عنه ، بل يلفظون به كما في عدة من الأحاديث وكلام العرب ، ولأنهم ما كانوا
يأتون المكان المظمن إلا له دون البول ، فانه لم يكن في عرفهم الإبعاد في طلب محله
وتتبع مظمن الأرض له ، ولذا بال الأعرابي في طائفة المسجد وبال صلى الله عليه
وآله وسلم في سبالة قوم ، بخلاف خارج الدبر فلا يكاد يأتي في حديث باسمه الخاص ،
إلا أنه توسع في الكناية حتى صار لها في نحو قوله تعالى ﴿ أو جاء أحد منكم من
الغائط ﴾ فإن المراد المحدث بأى الخارجين ، وفي حديث الباب لأن النهي عام لكل من
الخارجين ، ويأتي بسطه للشارح في الوجه السادس . قوله : وهو أيضاً كناية عن
موضع التخلي . أقول : بل الظاهر أنه حقيقة له لا كناية عنه على ما سلف عن شارح
مسلم

(١) قوله « إذا أتيتم الخلاء » ، أقول : كذا نسخ الشرح ، والذي في لفظ الحديث
عند الشيخين « الغائط » ، وهو نسخة العمدة ، ويأتي للشارح في الوجه الخامس والسادس
التعبير عنه بالغائط

(٢) قوله « كيف كان » ، أقول : لأنه يريد سواء كان لغائط وبول أو لأحدهما
كما أشار إليه قوله « لأن هذا الحكم » وهو النهي عن استقبال القبلة واستدبارها
« عام في جميع صور قضاء الحاجة » ، فالمعنى إذا أتيتم قضاء الحاجة ، إلا أنه في هذا

لأن هذا الحكم عام في جميع صور قضاء الحاجة . وهو إشارة إلى ما قدمناه^(١) من استعمال هذه اللفظة مجازاً^(٢)

الثالث : الحديث دليل على المنع^(٣) من استقبال القبلة واستدبارها . والفقهاء اختلفوا في هذا الحكم على مذاهب : فمنهم من منع ذلك مطلقاً^(٤) ، على مقتضى ظاهر

الحديث بعد قوله « بغائط أو بول » لا يصح حمل الخلاء والغائط على معنى مجازي ، لأنه قد علم عموم الحكم لصور قضاء الحاجة من التعميم بالنص لحمله على المعنى الحقيقي متعين . نعم ويتعين حمله عليه في الحديث الأول حيث قال « إذا دخل أحدكم الخلاء ، ليعم ذلك الحكم ، فإن دخول الخلاء إنما كانوا يقصدونه لخارج الدبر كما سلف في المكان المطمئن

(١) قوله « وهو إشارة إلى ما قدمناه » أقول : أى حمل لفظ الخلاء على قضاء الحاجة إشارة إلى ما أسلفه في الحديث الأول في الوجه الثاني منه

(٢) قوله « مجازاً » أقول : مرسل من باب إطلاق اسم المحل على الحال . وأما قوله آنفاً في النسخة الموجودة في بعض النسخ فكنوا به أى بالغائط عن نفس الحدث فيحتمل أنه أراد تجوزوا به عنه ، ويحتمل أنه أراد حقيقة الكناية على جهة الانتقال من الملزوم إلى اللازم العاديين

(٣) قوله « دليل المنع » أقول : أى تحريماً كما هو الأصل في النهي ، والآقوال هنا كلها محمولة على ذلك ، وعليه دل قول أبي أيوب « ونستغفر الله » . ولو قيل إن الكراهة للتنزيه كما ذهب إليه جماعة لزال إشكال تعارض أحاديث الباب

(٤) قوله « من منع ذلك مطلقاً » أقول : سوى الصحارى والبيانات وسوى الاستقبال والاستدبار ، وذلك أن في المسألة أربعة أقوال : هذا أحدها وهو قول أبي أيوب ومجاهد والنخعي ، الحديث أبي أيوب هذا ولما عند مسلم من حديث أبي هريرة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا جلس أحدكم على حاجة فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها » ، وعنده من حديث سليمان « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن

هذا الحديث . ومنهم من أجازاه مطلقاً ، ورأى أن هذا الحديث منسوخ وزعم أن ناسخه حديث مجاهد عن جابر قال : نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة ببول . فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها ، ومن نقل عنه الترخيص في ذلك مطلقاً عروة

نستقبل القبلة بغائط أو بول ، قالوا : ولأنه إنما نهى عن ذلك لحرمة القبلة ، وهو موجود في البنيان كالصحارى ، ولأنه لو جاز لحائل لجاز في الصحارى ، فإن بيننا وبين الكعبة أودية وجبال وأبنية . الثاني جواز ذلك مطلقاً وقد ذكر الشارح أنه نقل عن عروة بن الزبير وربيعة ، ونقل أيضاً عن داود الظاهري ، وقالوا : إن هذا الحديث منسوخ كما أشار إليه الشارح ، وإذا نسخ بقي على الأصل وهو الجواز ، والناسخ حديث جابر الذي ذكره أخرجه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم وله ألفاظ ، قال الحافظ ابن حجر : والحق أنه ليس بناسخ لحديث النهي ، بل هو محمول على أنه رآه في بناء أو نحوه ، لأن ذلك هو المعهود من حاله صلى الله عليه وآله وسلم لمبالغته في التستر . انتهى . قلت : ثم لا يخفى أن حديث جابر إنما أفاد جواز الاستقبال لا غير ، ودعوى النسخ به أعم فالدايل أخص من الدعوى . نعم حديث ابن عمر الآتي يتم به عموم الدعوى ، واستدل المجيز مطلقاً بحديث عائشة أن ناسا كانوا يكرهون استقبال القبلة بفروجهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أو قد فعلوها ؟ حولوا مقعدتي إلى القبلة ، رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه وإسناده حسن ، إلا أنه أشار البخاري في تاريخه إلى أن فيه علة . والمقعدة بفتح الميم موضع القعود لقضاء حاجة الإنسان ، واستدل أيضاً بحديث ابن عمر قال : رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس مستدبراً الكعبة ، رواه الشيخان . قلت : وهذا الحديث يتم به تطبيق الدليل للنسخ على الدعوى لمن ادعاه ، لأن حديث جابر في الاستقبال وهذا في الاستدبار . قلت : وفي حديث ابن عمر دليل على عدم كراهة استقبال بيت المقدس ، وحديث أبي داود : نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط ، حديث ضعيف لأن فيه راوياً مجهول الحال كما قاله الحافظ ابن حجر

ابن الزبير ، وربيعة بن عبد الرحمن . ومنهم من فرق^(١) بين الصحارى والبنيان ، فنع في الصحارى ، وأجاز في البنيان ، بناء على أن ابن عمر روى الحديث الذى يأتى ذكره بعد هذا الحديث في البنيان . فجمع بين الأحاديث ، لحمل حديث أبي أيوب - وما فى معناه - على الصحارى ، وحمل حديث ابن عمر على البنيان^(٢) . وقد روى الحسن بن ذكوان^(٣) عن مروان الأصغر قال : رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل

(١) قوله : ومنهم من فرق ، أقول : نسبة التورى فى شرح المهلب الى العباس ابن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبي ومالك وإسحق ورواية عن أحمد ، وهذا هو القول الثالث من أقوال هذه المسألة

(٢) قوله : وحمل حديث ابن عمر على البنيان ، أقول : ومثله يحمل حديث جابر ابن عبد الله الماضى ، إلا أنه يأتى عن ابن عمر ما هو أعم من الحمل على البنيان ، فانه اكتفى بستر البعير عن القبلة فدل على أنه يرى أن النهى إنما هو عما لا حائل بين قاضى الحاجة وبين القبلة ، وذلك أعم من البنيان ، إلا أن يراد بالبنيان مطلق السترة بيناء أو غيره ، ويعتبر قرب السترة لئلا يرد ما سبق من الأبنية والجبال

(٣) قوله : الحسن بن ذكوان ، أقول : هكذا فى النسخ . والذى فى جامع الأصول : الحسين ، بالياء المثناة من تحت ابن ذكوان المعلم البصرى ، وذكوان بفتح الذال المعجمة وسكون الكاف ، وفيه مروان الأصغر غير منسوب ، كذا جاء فى تاريخ البخارى ، ثم قال : روى عنه الحسن بن ذكوان انتهى ، ذكره فى ترجمة مروان هكذا بغير مثناة تحتية كما فى نسخ الشرح^(١) فأحد الموضعين فى الجامع غلط . ثم راجعت التقريب فرأيت أنه عده فىمن اسمه الحسن وقال صدوق بخطى ورى بالقدر وكان يدلس انتهى . فتبين أن الوهم من ابن الأثير حيث نظمه فى تراجم من يسمى الحسين بالمتاه

(١) هما فى الخلاصة اثنان : أحدهما الحسن بن ذكوان البصرى أبو سلمة روى عن الحسن وابن سيرين ضعفه أحمد وابن معين ، والآخر الحسين بن ذكوان العموى المعلم البصرى روى عن عطاء وعمرو بن شعيب وقتادة وحماد بن معين وأبو حاتم

القبلة ، ثم جلس يقول إليها . فقلت : أبا عبد الرحمن ، أليس قد نهى عن هذا ؟ فقال :
بلى إنما نهى عن ذلك في الفضاء . فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس ،
أخرجه أبو داود^(١) .

واعلم أن حمل حديث أبي أيوب على الصحارى مخالف لما حمّله عليه أبو أيوب^(٢)
من العموم . فإنه قال : فأتينا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبّل القبلة ، فتحرّف
عنها ، فرأى النهى عاما^(٣) .

التحنية فتحقق غلط ابن الأثير في كونه عده فيمن اسمه حسين وأصاب في الموضع
الآخر . نعم رواه حسين بن ذكوان إلا أنه لم يرو عن مروان الأصغر وليس بأخ
لحسن المذكور كما ذكره في الإكمال

(١) قوله : أخرجه أبو داود ، أقول : والدارقطني والحاكم في المستدرک وقال :
إنه صحيح على شرط البخارى

(٢) قوله : لما حمّله عليه أبو أيوب ، أقول : وراوى الحديث أعرف بالمراد
منه ، ولذا يرجح تفسير الراوى على غيره كما تقرر ، وإن كان لي فيه وقفة لأحاديث
رب مبلغ أفقه من سامع ، رب حامل فقه الى من هو أفقه منه . على أنه معلوم
وقوع ذلك . ولذا يقال طريقة الخلف أعلم^(١) وطريقة السلف أسلم . إلا أن يقال :
تختص تلك الدعوى بتفسير الألفاظ اللغوية ونحوها فله وجه

(٣) قوله : فرأى النهى عاما ، أقول : لأن المراحيض هي البيوت المبنية لقضاء
الحاجة ، فحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أتيتم الغائط ، على معنى إذا قضيتم
الحاجة على تأويل الشارح ، وإذا أتيتم المكان المطمئن على المعنى الحقيقي فأدخل غيره
لملاقاته في المعنى المراد بالنهى بالقياس عليه ، أو لأنه رأى ذكر المكان المطمئن

(١) لا يفضل الخلف على السلف بشيء ، ورحم الله المحشى فقد تبع بهذه الكلمة
بعض من يتحلون مذهب المعتزلة بأنهم يرون أنهم أوجدوا علم الكلام ففاقوا فيه ، ومن
مبادئه تحكيم العقل في النصوص وقد يكون بما لا عهد به لخبر القرون

خرج مخرج الغالب ، وهذا الوجه أولى من قول الحافظ ابن حجر : إن أبا أيوب حمل لفظ الغائط على حقيقته ومجازه بناء على أنه يطلق على المراحيض الغائط بالمعنى الحقيقي مجازاً لأن الحمل للفظ واحد على الحقيقة والمجاز فيه خلاف معروف . وأعلم أن هذه الأقوال مبنية على أن النهى للتحريم ، وأنه لا بد من التوفيق بين أحاديث الباب أو القول بالنسخ . وبقي وجه من التوفيق صريح وهو حمل النهى على الكراهة لا التحريم ، وهذا وإن كان خلاف أصل النهى إلا أن قرينة إرادته فله صلى الله عليه وآله وسلم بخلافه ، وأنه بيان للجواز كما في شربه قائماً بآنا لكون النهى عنه للتنزيه ، وهذا لم يتعرض له الشارح ، وقد ذهب إليه أئمة من الآل . وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل المكروه . وأجيب بأن فله له ليان الجواز ليس مكروها ، بل هو من البلاغ للتشريع فهو واجب ، اذ البلاغ يقع بالقول أو الفعل أو بهما ، وحمل أحاديث الباب على هذا ، وهو الأقرب عندى

(١) قوله ، اختلفوا في علة هذا النهي ، أقول : لأن الأصل في الأحكام ربطها بالعلل كما سلف ، فقد يأتي بها النص فيكفي المؤنة. كما هنا وقد لا يأتي ^(١) له مناسبات تكون عللاً بالنظر الى ما ظهر للعالم من المناسبة ، وقد لا تكون علة في نفس الأمر . وهنا قد ورد أنه إكرام قبله الله ، إما بأن لا يواجهها بالخارج استقبالا أو استدباراً ، وإما بأن لا يواجهها بكشف العورة ، وإما للأمرين معا كما يأتي في الوجه الخامس

(٢) قوله «سراقة»، أقول: هو بضم المهملة ثم راء بعدها ألف قفاف، صحابي

(۱) بیاض بالاصل

البراز^(١) فليكرم قبة الله عز وجل ، ولا يستقبل القبلة ، وهذا ظاهر قوى في التحليل بما ذكرناه

وممنهم من علل بأمر آخر . فذكر عيسى بن أبي عيسى قال : قلت للشعبي - هو بفتح الشين المعجمة^(٢) ، وسكون العين المهملة - عجبت لقول أبي هريرة ونافع عن ابن عمر . قال : وما قالاً ؟ قلت : قال أبو هريرة « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ، وقال نافع عن ابن عمر « رأيت النبي ﷺ ذهب مذهباً مواجه القبلة^(٣) » . قال :

جليل كان شاعراً مجيداً ، هو الذي قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « كيف بك إذا لبست سوارى كسرى » فلما أتى عمر بسوارى كسرى ومنطقته وتاجه دعا برفاقه وألبسه إياهما وقال له عمر : ارفع يديك ، الله أكبر ، الحمد لله الذي سلهما كسرى بن هرمز الذي كان يقول : أنا رب الناس ، وألبسهما سراقه بن مالك بن جعشم من بني مدلج ، ورفع بها عمر صوته . مات سنة أربع وعشرين ، وحديث سراقه هذا أخرجه حرب بن اسماعيل الكرماني في مسائله والطبري في تهذيبه بلفظ « إذا أتى أحدكم الغائط فليكرم قبة الله ، ولا يستقبل القبلة ، وتسامه ، وانقوا مجالس اللعن : الظل والماء وقارعة الطريق ، ذكره الأسيوطي في الجامع الكبير ، ثم قال : وضعف . وقال أبو حاتم : إنما يرويه موقوفاً . انتهى . ولضعفه قال الشارح المحقق : وروى

(١) قوله « البراز » أقول : بفتح الموحدة كسحاب : المكان الخالي

(٢) قوله « بفتح الشين » أقول : المعجمة وسكون العين المهملة والباء الموحدة وياء النسبة ، هو أبو عمرو عامر بن شراحيل ، تابعي جليل القدر ، أدرك خمسمائة من الصحابة أو أكثر . قال ابن عينة : كان ابن عباس في زمانه والشعبي في زمانه . ولد لست سنين خلت من خلافة عثمان ، وتوفي سنة أربع ومائة ، وقيل غير ذلك

(٣) قوله « مذهباً مواجه القبلة » أقول : المذهب عما يكنى به عن قضاء الحاجة ،

أما قول أبي هريرة : ففي الصحراء ، إن لله خلقاً من عباده يصلون في الصحراء ، فلا تستقبلوهم ، ولا تستدبروهم . وأما بيوتكم هذه التي تتخذونها للنتن . فإنه لا قبله لها . المنع ، والتعليل برؤية المصلين يقتضى الجواز^(١)

ويظهر أن هذا المذهب كان في العمران ، وأن هذا الحديث كحديث جابر وابن عمر في أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة عند قضاء حاجته

(١) قوله « إن عيسى هذا ضعيف ، أقول : وغايته أنه حديث موقوف ليس بمرفوع ، فإن الشعبي لم يرفعه ، وإن كان هذا مما ليس للاجتهاد فيه مسرح إلا أنه يمكن أن يكون أخذ عن أهل الكتاب

(٢) قوله « في التعليل » . أقول : أى اختلفوا هل العلة إكرام القبلة أو الاستئثار عن المصلين ، وظاهر كلام ابن عمر الماضي أنه لأجل القبلة ، ويحتمل أنه لأجل المصلين من العباد

(٣) قوله « والتعليل برؤية المصلين يقتضى الجواز » ، أقول : يحتمل الإضافة الى المفعول أى رؤية المتبرز المصلين . إلا أنه يمنع عنها أنه لا مشاهدة منه لهم ، فالإضافة الى الفاعل أى رؤية المصلين له ، إلا أنه غير خلاف أن اللفظ المذكور في ذلك الأثر الموقوف ليس فيه التصريح بأن العلة احترام رؤية المصلين له ، لم لا يجوز أن تكون العلة غير ذلك كما كرامتهم عن كشف العورة . ثم إن سلم أنها العلة فالسترة تمنع رؤية المصلين المستقبليين له المتوجهين نحو القبلة ، إذ السترة تمنعهم عن رؤيته ، وأما من هم قدامه من المصلين فلا يحتاج الى سترة عنهم ، لأنهم مستقبليون القبلة فنظرهم لا يقع عليه ضرورة أن المتبرز من ورائهم وهم قدامه ، فالمنع عن استقباله أو استدباره القبلة ليس إلا دفعاً لرؤية من خلفه من المصلين ، فإنه إذا استقبل رأوا دبره وإذا استدبر رأوا

الخامس : قوله **يُتَيَّمُ** « إذا أتيتم الخلاء ، فلا تستقبلوا القبلة . . الحديث ، يقتضى أمرين . أحدهما : ممنوع منه ^(١) . والثاني : علة لذلك المنع . وقد تكلمنا عن العلة . والكلام الآن على محل العلة ^(٢) . فالحديث دل على المنع من استقبالها لغائط أو بول ، وهذه الحالة تتضمن أمرين ^(٣) . أحدهما : خروج الخارج المستقذر . والثاني : كشف العورة ، فن الناس من قال : المنع للخارج ، لمناسبته لتعظيم القبلة عنه . ومنهم من قال :

قبله ، فاذا جعل سترة من خلفه منعت عن رؤيته مستقبلاً لهم أو مستدبراً واستقباله القبلة استدبار لهم واستدبارها استقبال لهم ، إلا أن التعليل المنصوص أولى بالاعتبار من هذه العلة الموقوفة

(١) قوله « أحدهما ممنوع منه ، أقول : وهو ما أفاده النهي ، والثاني علة لذلك المنع وهو ما أفاده تعليق الحكم ، وهو النهي على الوصف المناسب للعلية ، فإن في القبلة معنى مناسباً هو إكرامها بالصيانة عن المكروه من الأمرين الآتين كما ناسب إكرامها منع المصلي عن البصاق إليها وعن الالتفات إعراضاً عنها ، ولأنها الجهة التي يعرض الرب عن المصلي إن أعرض عنها

(٢) قوله « على محل العلة ، أقول : وهو الجهة التي راعى الشارع إكرامها . وقوله « استقبالها ، أى محل العلة ، فالضمير للمحل وتأنيثه لمجاورته المؤنث ، ويحتمل أنه للقبلة والسياق فيها ، ولم يذكر الاستدبار لأنه قد علم أن حكمه حكم مقابله

(٣) قوله « وهذه الحالة تتضمن أمرين ، أقول : الحالة المنهى عنها تحتمل أحد أمرين ، فاستعمل التضمن في الاحتمال لأن المحتمل داخل في ضمنه ما يحتمله ، أى يحتمل أن المراد إكرام القبلة عن الخارج المستقذر ومواجهتها به ، أو إكرامها عن كشف العورة إليها ، فإن الكل يصحان عنه ما يراد إكرامه فذهب الى كل واحد قائل . قلت : ويحتمل أن المنع للأمرين ، ولكل واحد على انفراده ، فلا تواجه القبلة بكشف العورة ولو في غير قضاء الحاجة ، ولا تواجه بالقاء العذرة إليها ولو في غير قضاء الحاجة

المنع لكشف العورة . وينبنى على هذا الخلاف خلافهم في جواز الوطء مستقبل القبله مع كشف العورة ، فمن علل بالخارج أباحه ، إذ لا خارج^(١) . ومن علل بالعورة منعه

السادس : « الغائط » في الأصل : هو المكان المظلم من الأرض ، كانوا يقصدونه لقضاء الحاجة ، ثم استعمل في الخارج . وغلب هذا الاستعمال على الحقيقة الوضعية ، فصار حقيقة عرفية

والحديث يقتضى أن اسم « الغائط » لا ينطلق على البول ، لتفرقه بينهما . وقد تكلموا في أن قوله تعالى ﴿ ٥ : ٦ ﴾ أو جاء أحد منكم من الغائط هل يتناول الريج مثلاً أو البول ، أو لا ؟ بناء على أنه يخص لفظ « الغائط » لما كانت العادة أن يقصد لأجله ، وهو الخارج من الدبر^(٢) ، ولم يكونوا يقصدون الغائط للريج مثلاً . أو يقال : إنه مستعمل فيما كان يقع عند قصد الغائط من الخارج من القبل أو الدبر كيف كان والسابع : قوله « ولكن شرقوا أو غربوا » محمول على محل يكون التشريق

(١) قوله « أباحه إذ لا خارج » أقول : أى نظر الى ما ذكر . وإلا فانه قد أخرج الطبراني والنسائي عن عبد الله بن سرجس مرفوعاً « إذا أتى أحدكم أهله فليستر ولا يتجردا تجرد العيرين » وأخرجه الطبراني أيضاً وابن ماجه عن عبد الله بن عبد ، وأخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليستر عليه وعلى آله ولا يتعريان تعري الخمر » ، وأخرجه الدارقطني في الأفراد عن عبد الله بن سرجس بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليلق على عجزه وعجزها ثوباً ولا يتجردا تجرد العيرين » هو شامل لحالة الاستقبال وغيرها

(٢) قوله « وهو الخارج من الدبر » أقول : قد أشرنا الى البحث قريباً ، وهذا الأظهر من قسمي التردد ، فانهم كانوا لا يقصدون الغائط للبول والريج ، فاطلاقه على مطلق الخارج كما أفاده الآخر من التردد غير واضح ، نعم الخدم في الآية عام لأدلة أخرى

التغريب فيه مخالفاً لاستقبال القبلة واستدبارها ، كالمدينة ^(١) التي هي مسكن رسول الله ﷺ ، وما في معناها من البلاد ، ولا يدخل تحته ما كانت القبلة فيه إلى المشرق أو المغرب

الثامن : قول أبي أيوب « فقدما الشام الخ » فيه ما قدمناه ثمة من حملة له على العموم ^(٢) بالنسبة إلى البنيان والصحارى ، وفيه دليل على أن للعموم صيغة عند العرب وأهل الشرع ، على خلاف ما ذهب إليه بعض الأصوليين ^(٣) . وهذا - أعني استعمال

(١) قوله « كالمدينة » أقول : وما في سمتها من البلاد كالشام عن إذا استقبال المشرق أو المغرب لم يستقبل القبلة ولا يستدبرها ، أما من كان في المشرق فقبلته في جهة الغرب وكذلك عكسه . ووقع في ترجمة البخارى لحديث أبي أيوب ما لفظه « ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة » ومراده مشرق أهل المدينة والشام وما في سمتها . واعلم أن هذا اللفظ في الحديث يؤخذ منه عدم تحريم استقبال القمرين واستدبارهما ، وأما الحديث الذي أخرجه الحكيم الترمذى مرفوعاً في كتاب المناهى له وفيه النهى عن ذلك فداره على عباد بن كثير وهو متفق على ضعفه

(٢) قوله « على العموم » أقول : واللفظ العام هو الغائط لتعريفه بلام الجنس ، ولو قوعه في عموم كلمة « اذا » ، إلا أنه لا يتم إذا حمل الغائط على معناه اللغوى ، لأن ذلك إنما يعم المواضع المظلمة ولا يشمل الأبنية في البيوت ، وقد سلف أنه يحتمل حملة على الأمرين ، وأنه في اللغوى أظهر ، فأبو أيوب حملة على محل قضاء الحاجة مطلقاً ، إما للعموم اللفظ أو للعموم الحكم باللاحاق لظهور المعنى في المحليين على سواء ، فهو من القياس بعدم الفارق ، وعليه لا يتم الاستدلال على العموم المتنازع فيه بهذا العمل من أبي أيوب ، ولأن للعموم صيغة

(٣) قوله « بعض الأصوليين » أقول : هم نفاة العموم . وقوله « وهذا » أى الدليل على أن للعموم صيغة فرد من الأفراد ، ويأتى له نظير في الاستدلال على قبول خبر الآحاد ، وهو رفع لما يقال لا يثبت حديث أبي أيوب عام حتى يثبت أن

صيغة العموم - فرد من الأفراد ، له نظائر لا تحصى ، وإنما نهينا عليه على سبيل ضرب المثل ، فن أراد أن يقف على ذلك فليتبّع نظائره يجدها

التاسع : أولع بعض أهل العصر - وما يقرب منه^(١) - بأن قالوا : إن صيغة العموم إذا وردت على الذوات - مثلاً - أو على الأفعال . كانت عامة في ذلك ، مطلقة في الزمان والمكان^(٢) كان^(٣) ،

في اللغة لفظاً عاماً ، والمانع لا يقول به فيه^(١) يأتي تحقيق عدم ورود هذا قريباً إن شاء الله تعالى

(١) قوله : بعض أهل العصر وبالقرب منه ، أقول : اشتهر هذا عن القرافي ، ورد عليه السبكي وابنه وغيرهما تبعاً للشارح المحقق ، والسبكي الكبير كلام يأتي قريباً

(٢) قوله : مطلقة في الزمان والمكان ، أقول : فيه خلاف ، فالجمهور يقولون : عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إلا لمختص ، وهذا لفظ الفصول ، ومثله في جمع الجوامع يعنون أنه إذا قال مثلاً : ليصل كل رجل ركعتين فإنه يخاطب كل من يصدق عليه مسمى الرجل بصلاة ركعتين على أي حال كان من شيخوخة وشباب وفقر وغنى ونحوها ، وفي أي زمان وفي أي مكان ، إلا ما نهى عنه الشارع ، فن صلى تينك الركعتين فقد برئت ذمته وخلص عن الخطاب وعد بمثلاً ، ومن لا فلا . هذا أفراد الجمهور وخالفهم^(١) فقال : إن صلى رجل واحد تم الامتثال وبطل باللفظ العام الاستدلال ، لأنه مطلق في غير الذوات ، وقد تحقق الامتثال بهذه الصورة . هذا مراد الفريقين ، وسافر ذهن العلامة الجلال عن مرادهم فقال : هذا لا يتمشى - أعني استلزام عموم الذوات لعموم ما ذكر - إلا على أحد أمرين : إما على القول بأن الأمر يستلزم التكرار ، أو على القول بأن تعلق الخطاب بمن سيوجد بنفسه لا بدليل خارجي من قياس أو غيره . وقد اختار الجمهور في المسألتين خلاف ما تنبئ عليه هذه المسألة . هذه خلاصة ما قاله . وهو وهم بالنظر

والأحوال والمتعلقات^(١). ثم يقولون : المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة^(٢)

الى الشقين : أما الأول فلأنه لا ملازمة بين إفادة الأمر التكرار وهذه المسألة أصلاً ، فانه إذا أوقع الرجل الصلاة المأمور بها في المثال مرة واحدة برئت ذمته وعد بمثلاً عند الجمهور ، ولا يقولون بأنه يتكرر عليه الأمر أصلاً ، فهذا الذي ذكره ليس من محل النزاع في ورد ولا صدر ، إنما خلط مسألة إفادة الأمر التكرار بمسألة التزام عموم النوات عموم غيرها بما ذكر ، وفي كلامه فساد من جهة قصره محل النزاع على العام الذي في سياق الأمر ، والنزاع في أعم من ذلك شامل للنهائي والأخبار . وأما الشق الثاني من التردد وهو قوله إنه لا يتم إلا على القول بأن تعلق الخطاب بعم من سيوجد بنفسه لا بدليل خارجي ، فهذا الخلاف إنما هو في الخطاب الشفاهي يتخيل أنه لا يتم فيه هذا الاستلزام إلا على هذا التقدير ، إلا أن التحقيق أنه لا يترتب عليه ، لأن مرادهم أن العموم للنوات يستلزم عموم ما ذكر في كل عام سواء ثبت عمومهم لأفراده بالقياس أو بغيره فتأمل . ولصاحب (الابحاث المسددة) في بقية أبحاثه في آخر سورة مريم كلام في ذلك غير قويم قد أبنا وهمه فيه^(٣) مع تبجحه به

(١) قوله « والمتعلقات » أقول : كأنه عطف تفسيري ، فقد شمله « الأحوال » ولذا حذفه صاحب الفصول

(٢) قوله « ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة » أقول : قرروا المقدمة الأولى وهي إطلاق العام في الزمان والمكان والأحوال ، وهذه المقدمة مسلبة لهم أنه مطلق لفظاً ، لكنه مستلزم عمومها كما يأتي تحقيقه ، ثم رتبوا على هذه المقدمة مقدمة أخرى هي أن المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة ، ومعنى كفاية العمل أنها تخلص النعمة بها وبعد المخاطبون بمثلين بفعل صورة واحدة ، وهذه المقدمة

(١) لم يذكر في أي كتاب رد على صاحب الأبحاث ، إذ صاحب الأبحاث المسددة مشى على طريقة من سبقه من الأصوليين وجعل للنوات مدلولاً غير مدلول الأفراد ، فليس هو وحده في هذا الميدان . أما مدلول الفرد فيعم النوات عندهم

فلا يكون حجة فيها عداها . وأكثروا من هذا السؤال فيما لا يخص من ألفاظ الكتاب والسنة ^(١) ، وصار ذلك ديدنا لهم في الجدل

وهذا عندنا باطل ^(٢) ، بل الواجب أن ما دل على العموم في الذوات - مثلا - يكون دالا على ثبوت الحكم في كل ذات تناو لها اللفظ . ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل يخصه . فنأخرج شيئا من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم نعم المطلق يكنى العمل به مرة ^(٣) ، كما قاله . ونحن لا نقول بالعموم في هذه

مسئلة أيضا في مطلق لا يستلزم عموم الأزمنة كما سيأتي . ثم تركب لم قياس من الشكل الأول بأن يقال في العام : هذا مطلق ، وكل مطلق يكنى في العمل به صورة واحدة ، فالعام هذا يكنى في العمل به صورة . وقد أشار بقوله : فلا يكون حجة فيها عداها ، لأنها إذا خلصت النمة بصورة واحدة لم يبق حجة فيها عدا تلك الصورة

(١) قوله : فيما لا يحصر من ألفاظ الكتاب والسنة ، أقول : فيقولون قوله تعالى (الزانية والزاني) الآية (فاجلدوا) الآية ، قد حصل الامتثال بجلبه صلى الله عليه وآله وسلم لمن أتى ذلك في عصره فلا حجة فيه على جلد من أتى هذه الفاحشة بعده . وكذلك (السارق والسارقة) وفي الأحاديث كذا الحديث يقولون مثل ذلك

(٢) قوله : باطل عندنا ، أقول : لبطان المقدمة القائلة بأن إطلاق العام في غير الذوات تكنى في العمل به صورة واحدة ، فان هذه الدعوى باطلة لإبطالها ما أقروا به من عموم الذوات ، وذلك أن اللفظ الدال على عموم الذوات دال على ثبوت الحكم في كل ذات داخله تحته ، ولا تخرج عنه ذات إلا بالتخصيص . فن قال إنه يكنى في العمل به صورة واحدة فقد أخرج عدة ذوات عما شملهم اللفظ العام بغير مخصص ، مخالف مقتضى العموم ، فاثباتهم المقدمة الثانية أبطل مقتضى ما أقروا به في المقدمة الأولى من إثبات العموم

(٣) قوله : نعم المطلق الخ ، أقول : هو جواب ما لعله يقال : فهل المقدمة الثانية

للمواضع من حيث الإطلاق ، وإنما قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل ذات . فإن كان المطلق^(١) عما لا يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة

صحيحة في كلامهم أم باطلة كالأولى ؟ فأجاب بأنها صحيحة ، ولا يلزم من صحتها إبطال العموم في الأزمنة والأمكنة والأحوال ، فانا وإن قلنا بالعموم في مواضع الإطلاق فإثباتها له إنما هو من جهة المحافظة على أفرادها استلزامت عموم ما أطلق فيه ، وإلا لم يبق عاماً وقد كان عاماً ، فهذا خلف ، وقد أحسن صاحب الفصول وابن السبكي في جمع الجوامع في التعبير بقوله « يستلزم ».

(١) قوله « فإن كان المطلق » أقول : هذه فرضية ، فانه إذا كان اللفظ العام لم يكف في العمل به مرة واحدة فذكره لهذا الشق استيفاء للاختمالين ، وإلا فالتحويل على الشق الآخر . ثم إن هذا يبان أن المقدمة القائلة بأن المطلق تكفي فيه صورة واحدة ليست على إطلاقها ، بل إذا لم يخالف ذلك مقتضى صيغة العموم ، فان خالفها كان الحكم للعموم محافظة على مقتضى صيغته ، وفي ضمن هذا التقرير من الشارح المحقق سؤال الاستفسار عن مرادهم بالمقدمة القائلة بأنه يكفي في المطلق صورة واحدة بأن يقال : إن أردتم المطلق الذي يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لمقتضى العموم فسلم وليس من محل النزاع ، وإن أردتم المطلق الذي يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لصيغة العموم فغير مسلم ، وقد أوضح ذلك غاية الإيضاح بالمثال . واعلم أن ابن السبكي في جمع الجوامع حكى عن والده أنه قائل باستلزام عموم الذوات عموم الأمكنة والأحوال والأوقات ، وفي حواشي ابن أبي شريف على شرح المحلى له ما لفظه : واعلم أن والد المصنف حكى في كتاب إحكام الأحكام كل إشكال القرافي ، وأن ابن دقيق العيد عن رد عليه مستدلاً بحديث أبي أيوب ، ثم قال - أعنى والد المصنف - وكلا القولين غير صواب ، وذكر أن الصواب العمل بالقاعدة يعني أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، ولا يلزم ما ذكره القرافي . ثم قرر ذلك بما حاصله إن المحكوم عليه كالزاني والمشارك فيه أمران : أحدهما الشخص والثاني الصفة كالزنا مثلاً ، وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص

لمقتضى صيغة العموم ، اكتفينا في العمل به مرة واحدة . وإن كان العمل به مرة واحدة بما يخالف مقتضى صيغة العموم ، قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته ، لا من حيث إن المطلق يعم . مثال ذلك : إذا قال من دخل دارى فأعطه درهماً ، فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها أنها داخلة

لا عموم الصفة ، والصفة باقية على إطلاقها ، فهذا معنى قولهم العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، أى كل شخص حصل منه مطلق زنا حد ، وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ، ورجع العموم والإطلاق الى لفظة واحدة باعتبار مدلولها بين الصفة والشخص المتصف بها ، فافهم ذلك . انتهى . ثم نقل كلاماً خلاصته الرجوع إلى استلزام العموم للأشخاص عموم ما ذكر ، وموافقة الشارح المحقق ، وقال ابن أبي شريف : إن منه أخذ والده أنه قاتل بمثل ما قاله الشارح ، وبه يعرف قوله : كلا القولين غير صواب ، فانه قد صوب قول الشارح ورجع اليه ، وأما كلامه الذى سلف وقوله إن العموم للأشخاص والإطلاق للصفات فانه لا طائل تحته ، اذ الشخص هنا هو من قامت به الصفة فالحكم عليه باعتبارها ، وقوله في حل مراده إن كل شخص حصل منه مطلق زنا أى غير المقيد بحال ولا زمان ولا مكان إن أراد غير مقيد لفظاً فهو اتفاق ، وإن أراد عقلاً فهو باطل اذ لا بد لهذا المطلق في وجوده من حال وزمان ومكان ، وهذا معنى استلزام عموم الأشخاص عموم ما ذكر ، فقالت هذه غير مقالة الشارح ، فكيف يقول إنها غير صواب ؟ والعجب من المحقق ابن أبي شريف حيث نقله ساكتاً عليه . واعلم أنه زعم البرماوى في شرح ألفيته أنه وقع للشارح المحقق في حديث : إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ، ما يخالف ما قرره هنا من هذا الاستلزام ، ونقل عنه أنه قال : الخيار عام ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق ، فيحمل على خيار الفسخ . وقد رد على البرماوى ابن أبي شريف ، ويأتى بمشيئة الله تحقيق ذلك وأنه لا تدافع هنالك ، عند الكلام على حديث الخيار . ثم أقول : قد أسفر وجه البحث وأضاءت أنوار تحقيق هؤلاء الأئمة ، وبقي عندى فيه بحث يرد على كل من القولين - قول

فإن قال قائل : هو مطلق في الأزمان ، فأعمل به في الذوات الداخلة الدار في أول النهار مثلا ، ولا أعمل به في غير ذلك الوقت ، لأنه مطلق في الزمان ، وقد عملت به مرة ، فلا يلزم أن أعمل به مرة أخرى ، لعدم عموم المطلق

قلنا له : لما دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخلت الدار ، ومن جعلتها الذوات الداخلة في آخر النهار ، فإذا أخرجت تلك الذوات فقد أخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهي كل ذات

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على ما قلناه . فإن أبا أيوب من أهل اللسان والشرع ، وقد استعمل قوله « لا تستقبلوا ولا تستدبروا ، عاماً في الأماكن ، وهو مطلق فيها . وعلى ما قال هؤلاء المتأخرون لا يلزم منه العموم ، وعلى ما قلناه يعم .

القرافي وقول الشارح المحقق - وهو أنه قد تعارض مقتضى الإطلاق ومقتضى العموم ، اذ مقتضى الإطلاق الاكتفاء بصورة واحدة ، وعليه بنى القرافي ، ومقتضى العموم عدم الاكتفاء بها ، وعليه بنى الشارح ، مع اتفاقهما على اجتماع العموم والإطلاق في المثال المذكور الذي ذكره الشارح وفي نظائره من صور العموم ، وإذا تعارض مقتضى كل واحد منهما فلماذا رجح الشارح مقتضى العموم وجعله حاكماً على الإطلاق ؟ ولماذا رجح القرافي مقتضى الإطلاق وجعله حاكماً على العموم ؟ فانه لا ترجيح إلا بمرجح ، وهذا لم يتعرض له هؤلاء النظار ، وهو بحث وارد ، والتحقيق أن العام في الأشخاص غير مطلق في الأحوال والامكنة والأزمنة ، بل هو مقيد بها عقلاً ، فانه لا بد من حال يقع عليه أفراد العام ، وزمان ومكان يقع فيهما ضرورة عقلية ، والتخصيص كما يقع بالعقل اتفاقاً يقع التقييد به إذ هما من واد واحد ، فكل فرد من أفراد العام مقيد بحال وزمان ومكان ، أى على أى حال وفى أى مكان وفى أى زمان فهو عام فى أحوال الأفراد وأزمانها وأمكنتها ، فإن أرادوا بقولهم إنه مستلزم عموم الأحوال والأزمنة والامكنة عقلاً فهو ما أردناه وإن اختلفت العبارة ، ولكن قول الشارح « ونحن لا نقول بالعموم فى هذه المواضع من حيث الإطلاق ، تسليم للقرافي ومن معه أن العام مطلق ، ونحن لا نسله بل نقول : إنه مقيد عقلاً بعموم أزمنة

لأنه إذا أخرج عنه بعض الأماكن خالف صيغة العموم في النهي عن الاستقبال والاستدبار.

الأفراد وأحوالها وأمكنتها ، وبه يندفع ما أوردناه من البحث في أنه ترجيح بلا مرجح ، إذ مبناه على أن العام مطلق في غير الذوات كما قاله القرافي وسلبه الشارح ، وقوله « وهو مطلق فيها ، قد عرفت أنه غير مطلق فيها بل مقيد عقلاً بأي مكان وأي زمان وعلى أي حال ، أما الكلية فلإرادة العموم ، وأما أي زمان مثلاً فلأنه لا يتصور الامتثال من المكلف إلا بذلك ، فلو قال : أعط كل عالم من علماء البلد درهما فأعطاهم جميعاً فصار ممثلاً وخلصت ذمته عن الأمر ، ولو ما أعطاهم إلا واحداً^(١) لم يخلص عن الأمر ولا عد ممثلاً ، لأنه لا بد من عموم الإعطاء كل الأفراد ، وعلى قول القرافي إن أعطى واحداً خلاص عن ذلك ، ولا شك أنه إلغاء منه لما أفاده اللفظ العام ، وعلى غير كلامه لا تبرأ ذمته إلا بإعطاء كل عالم على أي حال وفي أي مكان وزمان ، فإذا فعل ذلك فإنه هنا قد تم الامتثال وعمل بصيغة العموم لأنها عامة للأفراد أي بكل زمان الأفراد ، فهما حافظ على إعطاء كل عالم فلا يكون إلا من دليل آخر ككون الأمر للتكرار مثلاً ، فهذه الصورة تستفاد من العام أصلاً لأنه عام في أفراد لا يدل على تعدد الأمر بالإعطاء للأفراد بل على شموله لهم ، وأين الشمول من التكرار . ويظهر لك تباین الأمرين أنه لو قال أعط زيدا درهماً فأعطاه صار ممثلاً وبرئت ذمته عند من يقول إن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال ونحوها ، ومن يقول الأمر يفيد التكرار يقول لا بد من إعطائه مرة بعد أخرى وهم جراً ، وبهذا تبين وهم الجلال وأنه التبس عليه الحال وظن أن استلزام عموم الأشخاص لعموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إنما يتمشى على قول الأمر للتكرار ، وبينهما بون بعيد كما أسلفنا بيانه في الطرفين ، فتأمل . فلو لم تشمل هذه

(١) أي لو لم يعط العلماء إلا درهما واحداً لمجموعهم لم تبرأ ذمته لأنه ما مور بإعطاء كل واحد على انفراد ولو لم يتحد الزمان والمكان

العاشر : قوله « ونستغفر الله »^(١) ، قيل : يراد به ونستغفر الله لباني الكنف على هذه الصورة الممنوعة عنده . وإنما حملهم على هذا التأويل أنه إذا انحرف عنها لم يفعل ممنوعاً فلا يحتاج إلى الاستغفار . والأقرب أنه استغفار لنفسه . ولعل ذلك لأنه استقبل واستدبر بسبب موافقته لمقتضى النهى غلطاً أو سهواً ، فيتذكر فينحرف ، ويستغفر الله

فإن قلت : فالغالط والسامى لم يفعلوا إثماً ، فلا حاجة به إلى الاستغفار قلت : أهل الورع والمناصب العلية في التقوى قد يفعلون مثل هذا ، بناء على نسبتهم التقصير إلى أنفسهم في عدم التحفظ ابتداء . والله أعلم

*

١٣ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما قال : « رَئِيتُ^(٢) يوماً عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ^(٣) ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْضِي حَاجَتَهُ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ ، مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ »
وفي رواية « مُسْتَقْبِلًا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ »

الحواشي إلا على هذا البحث وإبراز أنوار تحقيقه ، وقد افترقت فيه أذهان الفحول ، وما زالت حول تحقيقه تجول

(١) قوله « ونستغفر الله » . أقول : المراد نستغفره بالذكر القلبي لا اللساني ، لأنه عند كشف العورة وفي محل قضاء الحاجة ، لأن الانحراف يشعر بأنه بعد كشف العورة والقيود لقضاء الحاجة والانحراف لا يخرج عنه تلك الهيئة

الحديث الثالث (٢) قال « رقيت » ، أقول : بكسر القاف ومعناه صعدت ، وحكى صاحب المطالع لعتين آخرين : فتح القاف بغير همزة ، وفتحها مع الهزمة

(٣) قال « على بيت حفصة » ، أقول : وهى بنت عمر زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخت عبد الله من أبيه وأمه ، وهذا أحد ألفاظ الصحيح ، وفي لفظ عند

« عبد الله بن عمر بن الخطاب » ، تقدم نسبه في ذكر أبيه ، رضى الله عنهما .
كنيته أبو عبد الرحمن ، أحد أكابر الصحابة علماً وديناً . توفى سنة ثلاث وسبعين ،
وقيل سنة أربع وسبعين . وقال مالك : بلغ ابن عمر سباً وثمانين سنة
هذا الحديث يعارض حديث أبي أيوب المتقدم من وجه^(١) ، وكذلك ما في معنى
حديث أبي أيوب

واختلف الناس في كيفية العمل به ، وبالأول ، على أقوال . فمنهم من رأى أنه
ناسخ لحديث المنع^(٢) ، واعتقد الإباحة مطلقاً . وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان
مطرح^(٣) ، وأخذ دلالاته على الجواز مجردة عن اعتبار خصوص كونه في البنيان
لاعتقاده أنه وصف ملغى ، لا اعتبار به . ومنهم من رأى^(٤) العمل بالحديث الأول

البخارى . « على ظهر بيت لنا » ، وفي لفظ « على ظهر بيت حفصة » ، وجمع بينهما بأنه
حيث أضافه الى نفسه فعلى سبيل المجاز لكونها أخته

(١) قوله « من وجه » أقول : من حيث الاستدبار للكعبة ، والذي في معنى
حديث أبي أيوب ما سلف مما أشرنا اليه في الحاشية

(٢) قوله « فمنهم من رأى أنه ناسخ للمنع » أقول : لأن النسخ يكون بالأفعال
كالأقوال ، وقوله « واعتقد الإباحة مطلقاً » لأن ذلك معنى نسخ المنع ، إذ هو رجوع
الى الأصل وهو الإباحة

(٣) قوله « وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان مطرح » أقول : كان الذى
ذهب الى نسخ المنع واعتقد الإباحة رأى أن دعوى فعله صلى الله عليه وآله وسلم
هذا بيان لجواز الاستدبار فى العمران كلام مطرح لا دليل عليه ، بل دلالاته على
الجواز مطلقاً هي الأظهر ، فان كون الجواز يخص بالبنيان غير صحيح ، لأنه وصف
ملغى لا يدار عليه حكم

(٤) قوله « ومنهم من رأى » أقول : هذه دعوى لا دليل عليها ، إذ الأصل
عدم الاختصاص

وما في معناه ، واعتقد هذا خلاصاً بالنبي ﷺ . ومنهم من جمع بين الحديثين ^(١) ، فرأى حديث ابن عمر مخصوصاً بالبيان ، فيخص به حديث أبي أيوب العام في البيان وغيره ، جمعاً بين الدليلين . ومنهم من توقف في المسألة . ونحن ننبه هنا على أمرين ^(٢)

(١) قوله « ومنهم من جمع بين الحديثين » ، أقول : تقدم الكلام فيه آنفاً ، وتحصل أن هنا أربعة مذاهب : دعوى النسخ ، ودعوى الاختصاص ، والتفصيل بالفرقة بين العمران والصحارى ، والوقف . وهذا كله مبنى على تعارض ، وفيه ما أسلفنا اختياره من حمل النهي على التنزيه فيندفع التعارض

(٢) قوله « ننبه هنا على أمرين » ، أقول : أحدهما تقوية من زعم الخصوصية بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن رؤية هذا الفعل كان أمراً اتفاقياً لم يقصده المرقى ولا الراى ، ومن شأن الأحكام العامة للأمة تبيانها لهم بالقول والدلالة على وجود ذلك الفعل منه بأن يقول : أما أنا فافعل ذلك ، ونحوه من أى دلالة كأن يظهر لهم محل تخلية فيرونه موجهاً الى القبلة ، لأنه لا يتم البلاغ للأمة إلا بأحد الأمرين . ولما اتفقا هنا دل على أنه خاص به صلى الله عليه وآله وسلم . هذا تقرير مراده . وأما قوله « وفيه بعد ذلك بحث » ، فكأنه يريد أنه قد يقال : رواية الواحد كافية في التبليغ ، وكمن فعل ومن حديث لم يروه إلا واحد مع عموم حكمه للأمة . وأما كونه لم يقصده ابن عمر فكثير مما يتحمله الراوى ويبلغه من الأقوال والأفعال يكون اتفاقاً له لم يأت له ولا قصده ، بل يقصد أمراً آخر فتحصل له الإفادة اتفاقاً ، ولا يقول أحد بأنه لا يصح التحمل إلا لمن قصده . وكونه صلى الله عليه وآله وسلم يفعل في غيبة الناس ما ينهى عنه يتزه عنه جانبه الشريف ، بل يحتمل أنه فعله للإبلاغ ، وقد أعلمه الله أنه يطلع عليه من يبلغ ذلك كما وقع ، ويكون هذا الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان أن النهي للكرامة لا للتحريم سواء في ذلك العمران والصحارى . وأما قول صاحب المنار حاشية البحر الزخار : ان صرف حديث النهي الى الكرامة بعيد جداً ، فجرد استبعاد ، لأنه لا كلام في أن الأصل فيها التحريم إلا أنها تصرف عنه للقرينة كما يصرف الأمر عن الوجوب كذلك . ولما استدل به عليه السلام

أحدهما : أن من قال بتخصيص هذا الفعل بالنبي ﷺ له أن يقول : إن رؤية هذا الفعل كما أمراً اتفاقياً ، لم يقصده ابن عمر ، ولا الرسول ﷺ على هذه الحالة يتعرض لرؤية أحد . فلو كان يترتب على هذا الفعل حكم عام للأمة لينته لهم بإظهاره بالقول ، أو الدلالة على وجود الفعل . فإن الأحكام العامة للأمة لا بد من بيانها . فلما لم يقع ذلك - وكانت هذه الرؤية من ابن عمر على طريق الاتفاق ، وعدم قصد الرسول ﷺ - دل ذلك على الخصوص به ﷺ ، وعدم العموم في حق الأمة . وفيه بعد ذلك بحث

التنبيه الثاني : أن الحديث إذا كان عام الدلالة ^(١) ، وعارضه غيره في بعض الصور ، وأردنا التخصيص - فالواجب أن نقصر في مخالفة مقتضى العموم على مقدار الضرورة ، ويبقى الحديث العام على مقتضى عموميه فيما يبقى من الصور ، إذ لا معارض له فيما عدا تلك الصورة المخصوصة التي ورد فيها الدليل الخاص . وحديث ابن عمر لم يدل على جواز الاستقبال والاستدبار معا في البنيان . وإنما ورد في الاستدبار فقط . فالمعارضة بينه وبين حديث أبي أيوب إنما هي في الاستدبار ، فيبقى الاستقبال لا معارض له فيه . فينبغي أن يعمل بمقتضى حديث أبي أيوب في المنع من الاستقبال مطلقاً ، لكنهم ^(٢) أجازوا الاستقبال والاستدبار معا في البنيان . وعليه هذا السؤال

أيوب فقائه أن أبا أيوب استغفر بناء على ما فهمه ، وليس فيه حجة على أن استغفاره يحتمل أنه لعدم التحرز عن فعل المكروه حتى صدر عنه سهواً ، فإن أهل الرتب العالية في الورع والتقوى يرون إتيان المكروهات وفعلها مما يتصنون عنه

(١) قوله : عام الدلالة ، أقول : حديث أبي أيوب فانه عام للاستدبار والاستقبال ، وعارضه حديث ابن عمر في الاستدبار ، لأنه إنما قال : رأيت مستدبر الكعبة فيبقى الاستقبال ممنوعاً عنه على ما أفاده العام ، لأنه لا وجه لتخصيص العام إلا بما ورد فيه الخاص وأما ما لم يرد فيه فهو باق على حكمه

(٢) قوله : لكنهم ، أقول : أي القائلين بأن حديث ابن عمر خص البنيان حكموا بجواز الاستقبال والاستدبار ، ولا دليل لهم إلا على الآخر ، فلو سلكوا مع

هذا لو كان في حديث أبي أيوب لفظ واحد يعم الاستقبال والاستدبار، فيخرج منه الاستدبار، ويبقى الاستقبال على ما قررناه آنفاً. ولكن ليس الأمر كذلك. بل هما جملتان، دلت إحداهما على الاستقبال، والأخرى على الاستدبار. تناول حديث ابن عمر إحداهما، وهي عامة في محلها. وحديثه خاص ببعض صور عمومها. والجملتان الأخرى لم يتناولها حديث ابن عمر، فهي باقية على حالها ولعل قائلًا يقول^(١): أقيس الاستقبال في البنيان - وإن كان مسكوتاً عنه - على الاستدبار الذي ورد فيه الحديث

ظاهر الحديث الخاص لما أجازوا ذلك في الاستقبال. واعلم أن هنا نسخة عوض توجد في بعض الشروح، وهي أن هذا البحث وارد عليهم لو كان في حديث أبي أيوب لفظ عام يشمل الجهتين فيجوز فيه ما ذكر من التخصيص، بل الذي فيه التعيين عن الجهتين بمجملتين مستقلتين تناول حديث ابن عمر إحداهما وهي الجملة التي دلت على المنع من الاستدبار وهي عامة للبنيان وغيرها، وحديث ابن عمر خاص ببعض صورها لأنه وارد في البنيان، وحينئذ فيبقى الاستقبال ممنوعاً عنه مطلقاً والاستدبار في الصحارى، والجملة الحاكية للمنع عن الاستقبال باقية على عمومها. هذا خلاصة النسخة الأخرى وهي تقابول الأولى

(١) قوله «ولتأمل أن يقول، أقول: هذا توجيه لدفع ما أورده عليهم من السؤال، تقريره أن لتأمل أن يقول إنما حكنا بإباحة الاستقبال وإن لم يرد به النص قياساً على ما ورد فيه وهو الاستدبار، فخصصنا حديث أبي أيوب بالنص في بعضه والقياس على النص في الآخر، فيرد عليه أمران: أحدهما أنه تقديم للقياس على ما يقتضيه اللفظ العام، وفيه خلاف في الأصول وأبحاث تطول، ولعل الشارح ممن يختار عدم القول به وإليه أشار بقوله «فيه ما فيه»، أي في هذا الوجه من الضعف الذي ثبت فيه وتقرر كأن أمراً معروفاً معنا يكتفى بالإشارة إليه بالاسم الموصول، وهذه العبارة قد تعرفت بين العلماء في الإشارة إلى وجه الضعف، وإلا فإنه يمكن حلها بغير هذا كأن يقال: وفيه من الصحة والرصانة ما فيه، وقوله على ما عرف.

فيقال له : أولا ، في هذا تقديم القياس على مقتضى اللفظ العام . وفيه ما فيه ،
على ما عرف في أصول الفقه

وثانيا : إن شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر
في الحكم . ولا تساوى ههنا . فإن الاستقبال يزيد في القبح على الاستدبار ، على
ما يشهد به العرف . ولهذا اعتبر بعض العلماء هذا المعنى ، فنزع الاستقبال وأجاز
الاستدبار . وإذا كان الاستقبال أزيد في القبح من الاستدبار فلا يلزم من إلغاء
المفسدة الناقصة في القبح في حكم الجواز إلغاء المفسدة الزائدة في القبح في حكم الجواز

•

١٤ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه قال « كان

في الأصول ، بيان لذلك الضعف ، فإنه قرر جماعة من أئمة التحقيق القول بأنه
لا يخصص العام بالقياس ، ولعل الشارح من يختار ذلك كما يشير إليه بحثه هذا .
وثانيتها ما أشار إليه بقوله « وثانيا ، ومراده أن شأن القياس مساواة الفرع وهو
الملحق للأصل وهو الملحق به في علة الحكم وهي المرادة بالمعنى المعتبر في الحكم ،
وهذا اتفاق بين متبني القياس ، وهنا قد فات هذا الشرط ، فإن المعنى المعتبر هو القبح
والاستهانة حيث يواجهها بذلك ، بخلاف الاستدبار فإنه وإن كان قبيحا لكنه أخف
قبحا ، فإنه كاهانة الإنسان لمن يجب تعظيمه في غيبته وعند عدم مواجهته ، وذلك
كاهاتته في وجهه ، والشاهد في هذا هو العرف فإنه الحاكم بأزيدية قبح المواجهة
بالقبح ، ولذا إنه أجزى عند البعض الاستدبار لعدم شدة قبحه . واعلم أن هذا كله
مبنى على أنه لم يرد الدليل على الإباحة إلا في حديث ابن عمر الذي لم يفد جواز
الاستدبار ، وقد أسلفنا لك حديث جابر في جواز الاستقبال ، وأنه أخرجه أحمد
وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم

رسول الله ﷺ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلَامٌ نَحْوِي ^(١) إِدَاوَةً ^(٢) مِنْ
مَاءٍ وَعَنْزَةً ، فَيَسْتَنْجِي بِالمَاءِ ،

« العنزة ، الحربة الصغيرة ^(٣) . وكان حملها في ذلك الوقت ^(٤) لاحتمال أن يتوضأ

الحديث الرابع (١) قال « نحوى ، أقول : هذه اللفظة انفرد بها مسلم ، والمراد
مقارب لى فى السن ، والغلام هو المترعرع . قاله أبو عبيدة . وقال فى المحكم : من
لدى الفطام الى سبع سنين ، وفى أساس البلاغة للزخشرى أنه الصغير إلى حد
الالتحاء . فإن قيل له بعد الالتحاء غلام فهو مجاز . وذكر الحافظ ابن حجر أن الغلام
المذكور هو ابن مسعود ، فتسميته غلاماً مجاز . وذكر احتمالاً آخر أنه أبو هريرة أو
جابر ، والكل من غير دليل ناهض

(٢) قوله « إدَاوَة » ، أقول : إدَاوَة بكسر الهمزة إناء صغير من جلد ، فقوله من
ماء أى مملوءة . وفى قوله « كان يدخل » ، ما يدل على أنه أمر متكرر

(٣) قوله « العنزة الحربة الصغيرة » ، أقول : هى بفتح المهملة والنون : عصا أقصر
من الرمح لها سنان . وقيل هى الحربة القصيرة . ووقع فى البخارى : العنزة عصا عليها
زج . وهو بضم الزاى ثم جيم مشددة . وفى الطبقات لابن سعد أن النجاشى كان
أهداها له صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا يؤيد كونها على
صفة الحربة لأنها من آلات الجنة ^(١)

(٤) قوله « وكان حملها فى هذا الوقت » . أقول : وهذا أحسن مما قيل لأنه كان
يحملها ليستتر بها عند قضاء الحاجة ، لأنه - كما قال الحافظ ابن حجر - إن ضابطه
ما يستر الأسافل ، والعنزة ليست كذلك . نعم يحتمل أنه كان يركزها أمامه وينصب
عليها الثوب الساتر ، أو يركزها بجانبه لتكون إشارة إلى منع من يروم المرور بقربه ،
أو يحملها لينبش بها الأرض أو لينزع ما يعرض من الهوام لكونه كان يبعد فى قضاء

(١) الجنة بضم الجيم ما يتحصن به ضد العدو

ﷺ ليصلي ، فتوضع بين يديه ستره ، كما ورد في حديث آخر ، أنها كانت توضع بين يديه ، فيصل إلىها . . والكلام على « الخلاء » ، قد تقدم ، ويحتمل أن يراد به هنا مجرد قضاء الحاجة ، على ما ذكرنا أنه يستعمل في ذلك . وهذا الذي يناسبه المعنى الذي ذكرناه في حمل العنزة للصلاة . فإن السترة إنما تكون في البراح^(١) من الأرض ، حيث يخشى المرور . ويحتمل أن يراد به المكان المعد لقضاء الحاجة في البنيان . وهذا لا يناسبه المعنى الذي ذكرناه^(٢) في حمل العنزة . ويترجح الأول بأن خدمة الرجال له ﷺ في هذا المعنى مناسبة للسفر . فإن الحضر يناسبه خدمة أهل بيته^(٣) من نسائه ونحوهن

الحاجة . قلت : ولهذه الاحتمالات قال الشارح المحقق « وكأن ، ولم يحزم . والوجه الذي أبداه الشارح كما قال الحافظ ابن حجر أظهر الأوجه

(١) قوله « في البراح » ، أقول : بالموحدة والراء آخره جاء مهملة بزنة سحاب : الأرض التي لا زرع فيها ولا شجر كما في القاموس . وفي شرح مسلم : أنه المكان الواسع الظاهر من الأرض . وحمل العنزة يؤيد أنه أريد هذا إذا كان حملها للوجه الذي ذكره الشارح ، ويناسب الوجه الأول التي أسلفنا ما عدا الأول

(٢) قوله « وهذا لا يناسبه المعنى الذي ذكرناه » ، أقول : لكن يناسبه قوله « يدخل الخلاء » ، لما سلف أن الدخول أظهر في الامكنة المعدة في البنيان لذلك ، فهنا قد تعارض الوجه الذي لأجله حملت العنزة - على الوجه الذي ذكره الشارح في حملها - ولفظ الدخول ، إلا أنه يترجح ما ذكر له الوجه الأول بما ذكره الشارح من أن خدمة الرجال له صلى الله عليه وآله وسلم تناسب السفر ، وغالب الاسفار أنه لا يبرز فيها إلا في البراح من الأرض

(٣) قوله « فإن الحضر يناسبه خدمة أهل بيته » ، أقول : هذا بعد تقرير أنه كان في بيته محل يتخل فيه ، وقد قالت عائشة في حديث الإفك إنه كان أمرهم أمر العرب الأول ليس لهم كنف في البيوت ، إنما كانوا يخرجون إلى المناصب يبرزون ، وكذلك قول عمر لسودة بعد نزول الحجاب وقد خرجت لحاجتها : والله ما تخفين علينا .

ويؤخذ من هذا الحديث : استخدام الأحرار من الناس إذا كانوا أتباعاً ،
وأرصدوا أنفسهم لذلك^(١)

وفيه أيضاً : جواز الاستعانة في مثل هذا . ومقصوده الأكبر^(٢) الاستنجاء

الحديث . وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « قد أذن لكن أن تخرجن
لحاجتكن » . نعم حديث ابن عمر الماضي آتفاً يدل أنه كان قد اتخذ صلى الله عليه
وآله وسلم الكنيف آخر الأمر ، لأن في بعض ألفاظه عند الحكيم الترمذي بسند
قال الحافظ ابن حجر إنه صحيح « فرأيت في كنيف ، وحيث يترك ما رجح به الشارح
أنه كان حمل أنس ومن معه الإداوة والعزة في السفر ، إلا أنه يتوقف على تأخر هذا
الحديث عن حديث ابن عمر وهو بعيد ، فإن لإحداث الكنيف كان آخر الأمر
والتيبرز في البيت في غير الكنيف بعيداً ، على أنه يتوقف أيضاً على كون أنس كان
يصحبه صلى الله عليه وآله وسلم في الأسفار وقد كان صغير السن إذ ذلك ، على أن
حمل العزة إنما يناسب التبرز في الفضاء ولا يلزم كونه صلى الله عليه وآله وسلم
في سفر

(١) قوله « وأرصدوا أنفسهم لذلك » أقول : مثل هذه العبارة عبارة فتح الباري ،
إلا أنه زاد فيها خصوصاً إذا أرصدوا لذلك ليحصل لهم التمرن على التواضع ، وهو علة
زيادة قوله « أرصدوا لذلك »

(٢) قوله « ومقصوده الأكبر » أقول : المقصود الأكبر من إتيان صاحب
العمدة بهذا الحديث هنا الدلالة على الاستنجاء بالماء ، لأنه قد أخرج ابن أبي شيبة
بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال : إذا لا يزال
في يدي الثن . وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء . ولعلهما من أشار إليه
الشارح بقوله « وغيره من السلف » . ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن حبيب من
المالكية أنه منع الاستنجاء بالماء لأنه مطعوم ، وقد أشار البخاري إلى الرد عليهم في
صحيحه بالترجمة لهذا الحديث حيث قال « باب الاستنجاء بالماء » ولذا قال الشارح إنه
المقصود الأكبر من الإتيان به

بالماء . ولا يختلف فيه ، غير أنه قد روى عن سعيد بن المسيب لفظ يقتضى تضعيفه للرجال ، فإنه سئل عن الاستنجاء بالماء ، فقال : إنما ذلك وضوء النساء ، أو قال ذلك وضوء النساء . وعن غيره من السلف ما يشعر بذلك أيضا . والسنة دلت على الاستنجاء بالماء ، كما في هذا الحديث وغيره . فهي أولى بالاتباع . ولعل سعيداً - رحمه الله - فهم من أحد غلوأ في هذا الباب ، بحيث يمنع الاستنجاء بالحجارة ^(١) ، فقصده في مقابلته أن يذكر هذا اللفظ ، لإزالة ذلك الغلو . وبالغ ما يراده إياه على هذه الصيغة ^(٢) . وقد ذهب بعض الفقهاء من أصحاب مالك - وهو ابن حبيب - إلى أن الاستنجاء بالحجارة إنما هو عند عدم الماء . وإذا ذهب إليه ذاهب فلا يبعد أن يقع لأحد ^(٣) ممن في زمن سعيد . وإنما استحسب الاستنجاء بالماء لإزالة العين والأثر

(١) قوله « بحيث يمنع » أقول : هو بيان للغلو المذكور ، وهو تأويل حسن للعلم بأن سعيداً لا تخفاه هذه السنة ، وإن كان الأحسن بسعيد في الرد على ^(١) لي أن يقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله إلا أنه يتفق للعلماء مثل هذا عند الرد على الغلاة

(٢) قوله « على هذه الصيغة » أقول : أى صيغة الحصر المفادة لأنما ، أو تعريف المسند إليه على الشك في الرواية عن سعيد

(٣) قوله « ولا يبعد أن يقع » أقول : فيتم ما ترجاه الشارح من التأويل لسعيد ابن المسيب ، وهذا المالكي كلامه يضاده كلام ابن حبيب المالكي القائل بأنه لا يستجى بالماء لأنه مطعوم على ما سلف عن الحافظ ابن حجر ، إلا أن النووى قال في شرح مسلم إنه قال ابن حبيب المالكي : لا يجزى الحجر إلا لمن عدم الماء . هذا لفظه وقد ثبت التصريح في بعض نسخ الشرح بأن بعض أصحاب مالك هو ابن حبيب ، فيناسب ما نقله النووى ، وهو خلاف ما نقل الحافظ ابن حجر عنه

(١) ياض بالاصل ولعله « المخالف » ، ويظهر ،

مما (١) فهو أبلغ في النظافة

١٥ — الحديث الخامس : عن أبي قتادة - الحارث بن ربيعي - الأنصاري رضي الله عنه : أن النبي ﷺ قال « لَا يُمَسِّكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ يَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ . وَلَا يَتَمَسَّخُ مِنَ الْخَلَاءِ يَمِينِهِ . وَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِثَامِ »

• أبو قتادة ، الحارث بن ربيعي (٢) بن بلدمة - بفتح الباء وسكون اللام وفتح الدال . ويقال بلدمة - بالضم فيها (٣) - ويقال : بلدمة - بالذال المعجمة المضمومة -

(١) قوله « وإنما استحب الاستنجاء بالماء » أقول : في شرح مسلم لهذا الحديث : وفيه جواز الاستنجاء بالماء واستجابه ورجحانه على الحجر ، وقد اختلف الناس في هذه المسألة ، فالذي عليه جماعة السلف والخلف وأجمع عليه أهل الفتوى من أئمة الأمصار أن الأفضل أن يجمع بين الماء والحجارة ، فيستعمل الحجر أولاً لتخفيف النجاسة وقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء ، فإن أراد الاقتصار على أحدهما جاز الاقتصار على أيهما شاء سواء وجد الآخر أو لم يجده ، فيجوز الاقتصار على الحجر مع وجود الماء ويجوز عكسه ، فإن اقتصر على أحدهما فالماء أفضل من الحجر ، لأن الماء يطهر المحل طهارة حقيقية ، وأما الحجر فلا يطهره وإنما يخفف النجاسة ، ويبيح الصلاة مع النجاسة المعفو عنها

الحديث الخامس : قال (٢) « الحارث بن ربيعي ، أقول : جزم المصنف والشارح أن اسم أبي قتادة الحارث ، وفي الفتح : وقيل عمر ، وقيل النعمان »

(٣) قوله « ويقال بلدمة بالضم » أقول : للباء والدال ، كما صرح به ابن الأثير حيث قال : ويقال بضم الباء والدال ، وفي القاموس في الدال المهملة : بلسم مقدم الصندر أو الحلقوم وما اتصل به من المرى أو ما اضطرب من حلقوم الفرس ، والبلد المضطرب الخلق كالبلسم . قلت : وربى بكسر الراء وسكون الباء الموحدة ٢ - ١٧ ج ١ * السنة

فارس النبي ﷺ . شهد أحداً^(١) والخندق ، وما بعد ذلك . مات بالمدينة سنة أربع وخمسين . وقيل : بالكوفة^(٢) سنة ثمان وثلاثين . والأصح الأول . اتفقوا على الصلاة^(٣) .

وكسر العين المهملة . قال في القاموس بعد سرد معاني الربيع : والنسبة ربيع بالكسر انتهى . وكأنه نسبة الى أحد معاني ذلك اللفظ

(١) قوله : شهد أحداً ، أقول : واختلف في شهوده بدياً

(٢) قوله : وقيل في الكوفة ، أقول : في خلافة علي عليه السلام ، وصلى عليه على عليه السلام^(١) وكبر سبعاً ، وكان شهد معه مشاهده كلها

(٣) قوله : اتفقوا على الإخراج له ، أقول : يريد الستة ، فإنه معلوم أن الشيخين أخرجاه من ذكر صاحب العمدة لحديثه ، إذ لا يخرج إلا ما اتفقا عليه كما قاله ، وإن لم يطرد ، فلا يتوهم أنه أراد الشيخين فقط كما يراد إذا قيل متفق عليه فإنها عبارة يراد بها اتفاق الشيخين

(٤) قوله : رواية أخرى في النهي عن مسه باليمين مطلقاً ، أقول : سيأتي لفظها من رواية أبي قتادة عن الشيخين

(٥) قوله : من أخذ بهذا العام ، أقول : بل وقال إن الحديث المقيد بحال البول يدل بالأولى على النهي عن إمساكه بها في غير حالة البول . وتعقب بأن مظنة الحاجة لا تختص بحالة الاستنجاء ، وإنما خص النهي بحالة البول من جهة أن مجاور الشيء يعطى حكمه ، فلما منع الاستنجاء باليمين منع مس اليد حسب الحاجة . ويدل للإباحة

(١) لو قال : رضي الله عنه ، لكان أولى وأحسن . إذ على كإخوانه من أعيان الصحابة رضي الله عنهم ، والصلاة والتسليم لا يجوز تكرارهما لغير النبي ﷺ

المقيد ، فيختص النهى بهذه الحالة . وفيه بحث . لأن هذا الذى يقال ينتجه فى باب الأمر والإثبات^(١) . فإننا لو جعلنا الحكم للطلق ، أو العام فى صورة الإطلاق ، أو العموم مثلاً كان فيه إخلال باللفظ الدال على المقيد . وقد تناوله لفظ الأمر^(٢) ، وذلك غير جائز . وأما فى باب النهى^(٣) فإننا إذا جعلنا الحكم للمقيد أخللنا بمقتضى اللفظ المطلق ، مع تناول النهى له ، وذلك غير سائغ

حديث^(١) هل هو إلا بضعة منك وهو حديث صحيح أو حسن ، فدل على الجواز فى كل حال ، فخرجت حال البول بهذا الحديث الصحيح وبقى ما عداها على الإباحة

(١) قوله « فى باب الأمر والإثبات ، أقول : يرد فى باب غير النهى

(٢) قوله « وقد تناوله لفظ الأمر ، أقول : إذا قلت أعط رجلاً طويلاً درهمين فأعطيت المقيد بالصفة فانك قد جمعت ، لأن المطلق قد دخل ضمن المقيد فيصدق أنك أعطيت رجلاً فهو جمع بين الدليلين ، لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله وضمن غير ذلك المقيد . وأيضاً فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد ، بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمل به فلا^(٣) . وقد ألم الشارح المحقق بمخلاصه ، فالمقيد يان للطلق أى يدل على أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ، وكل هذا مع اتحاد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أى سببهما ، هذا مختار الجمهور ، وفى المسألة خلاف فى الأصول

(٣) قوله « وأما فى باب النهى ، أقول : كحديث مس الذكر ، ومثاله فى باب النهى أن يقال لا يجزى عتق مكاتب كافر ، فإن جعل الحكم للمقيد يحمل المطلق عليه وأنه يجزى عتق المكاتب الكافر فقد عطلنا قوله لا يجزى عتق مكاتب وأخللنا بمقتضاه

(١) يياض بالاصل . والحديث عن طلق بن على أخرجه الحنفية وصححه ابن المدينى وقال : هو أحسن من حديث بسرة

(٢) يياض ولعله : يدخل ضمن المطلق

هذا كله ^(١) بعد مراعاة أمر من صناعة الحديث . وهو أن ينظر في الروايتين ،

مع أنه قد تناوله النهى . وسره أن قوله لا يعتق مكاتب معناه لا يعتق كل مكاتب ، لأن
النكرة في سياق النفي والنهى تفيد العموم ، والمقيد فرد من أفراد ذلك العام فلا يدخل
تحتة ولا يتضمنه كما في صورة الإثبات ضرورة أن النفي الأخص لا يستلزم نفي
الأعم ، وأما في صورة الإثبات فإن المطلق داخل في ضمن المقيد ضرورة استلزام
ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، ولا يقال المقيد في هذه الصورة أيضا عام لأنه نكرة
في سياق النفي ، لأننا نقول هو عام لأفراد كل مكاتب كافر والأول عام لكل مكاتب
فهو خاص بالنسبة إليه فمفهوم رجل داخل تحت مفهوم رجل عالم مثلا وليس مفهوم
كل مكاتب داخلا تحت مفهوم كل مكاتب كافر بل هو بعض أفرادة فيجربى المطلق
على إطلاقه . هذا كله إذا ألقى مفهوم القيد كما قال النحلى في شرح الجمع ، ونافى المفهوم
يلغى ويجربى المطلق على إطلاقه ، وكلام الشارح هذا مبنى عليه . نعم إذا اعتبر مفهوم
كافر وهو مفهوم صفة يختص به العام وصار المعنى لا يجزى عتق مكاتب إلا مؤمنا
وهذا يتمشى على التخصيص بالمفهوم وحيثنم فالمسألة من باب العام والخاص ، ولذا
قال في جمع الجوامع : وهى خاص وعام ، وسيشير الشارح إليه قريبا . ولا يقال ذكر
بعض أفراد العام بحكم العام لا يختص به كما في علم الأصول ، لأننا نقول : التخصيص
هنا بمفهوم الصفة لا بما ذكر ، إذ ذلك الذى منع فى الأصول مبنى على أنه يكون
التخصيص فيه بمفهوم اللقب

(١) قوله « هذا كله » أقول : أى ما ذكر من اتجاه حمل المطلق على المقيد فى
باب الأمر والاثبات ، وعدم اتجاه حمله عليه فى باب النهى إنما يجربى فى ألفاظ
الأحاديث إذا لوحظ مخرج الحديث أى محل خروجه وهو اللفظ الصادر عنه صلى
الله عليه وآله وسلم أو من الصحابى إن كان نقلا باللفظ أو غير الصحابى إن كان نقلا
بالمعنى ، فإن كان رواية الاطلاق حديثا على حدة ورواية التقييد حديثا آخر جاء فيه
البحث المذكور فى الحمل فى الإثبات وعدمه فى خلافه

هل هما حديث واحد ، أو حديثان ؟ وذلك أيضاً بعد النظر في دلائل المفهوم^(١) ، وما يعمل به منه ، وما لا يعمل به . وبعد أن تنظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم - أعني رواية الإطلاق والتقييد - فإن كانا حديثاً واحداً^(٢) مخرجه واحد ، اختلف عليه الرواة فينبغي حمل المطلق على المقيد ، لأنها تكون زيادة من عدل في حديث واحد ، فتقبل . وهذا الحديث المذكور^(٣) راجع إلى رواية يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه

(١) قوله « وذلك أيضاً بعد النظر في دلالة المفهوم » ، أقول : ذلك أى عدم الحمل على تقدير أن المطلق والمقيد وردا في غير الإثبات ، ولا يصح عود الإشارة إلى الطرفين فإنه في صورة الإثبات لا يلاحظ ما ذكر من أمر المفهوم كما أشرنا إليه . ولك أن تقول : إن لم يعمل به فلا حمل ، وإن عمل به كان مخصصاً للعام كما سلف ، وكان حكمه وحكم حمل المطلق على المقيد واحداً ، إذ المطلق والمقيد للعام والخاص كالشيء الواحد باعتبار ما يؤول إليه الأمر

(٢) قوله « فإن كان حديثاً واحداً » ، أقول : كان ما ورد فيه المطلق والمقيد حديثاً واحداً وإنما اختلفت ألفاظ الرواة فبعضهم نقله بغيره والآخر نقله مطلقاً فهذا لا يأتي فيه البحث الأول ، بل ينبغي فيه حمل المطلق على المقيد على تقدير الإثبات والثني ، لأنه في التحقيق ليس إلا حديثاً واحداً مقيداً فيتعين فيه الحمل . وقول الشارح المحقق « ينبغي » ، كان الأولى إبدالها يتعين لأنها عبارة تجري فيما هو الأولى مع جواز خلافه ، والظاهر هنا أنه لا يجوز خلافه وإن لا^(١) كان عملاً ببعض ألفاظ الحديث وإلغاء بعضها

(٣) قوله « وهذا الحديث المذكور » ، أقول : يريد حديث أبي قتادة ، فإنه روى بلفظ « إذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره يمينه ولا يستحي يمينه » ، وعليه ترجم البخاري بلفظ « باب النهي عن الاستنجاء باليمين » ، وروى بلفظ « إذا بال أحدكم فلا يأخذن

(١) مخففة من الثقيلة وخبر الثمان عنوف أى لو جاز هذا كان عملاً الخ

الثاني : ظاهر النهي التحريم . وعليه حمله الظاهري^(١) ، وجمهور الفقهاء على الكراهة

ذكره يمينه ، وعليه ترجم البخاري « باب لا يمسك ذكره يمينه إذا بال ، وأما لفظ حديث العمدة فهو لمسلم ، وفيه من حديث أبي قتادة أيضا أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يمس ذكره يمينه . فاذا عرفت هذا فالرواية المطلقة والمقيدة كتأهما من حديث أبي قتادة ، فهو حديث واحد ، وحيث يتعين حمل المطلق على المقيد ولا بد ، بل التحقيق أنه ليس من المطلق والمقيد بل هو مقيد لا غير ، إذ الرواية المطلقة لم ترد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما أحد الرواة أسقط القيد نسيانا كما قال الشارح « اختلفت عليه الرواة ، بأن حفظ أحدهما ولم يحفظ الآخر . إلا أنه لا يتم هذا إلا إذا ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينطق بذلك الحديث إلا مرة واحدة مقيداً ولا دليل على هذا ، لم لا يجوز أنه نطق به مطلقاً ثم نطق به مقيداً^(٢) كما في كثير من الأحاديث ، والتقيد زيادة من عدل ، وإن الحديث ليس واحداً ، وبالجملة فالتقيد زيادة سواء كانت في حديث أو حديثين ، وإن جرى الاصطلاح بأن الزيادة إنما تسمى كذلك إذا كانت في حديث واحد لكن المعنى الحاصل عنها حاصل عن الروایتين إذ الفرض أنه اتحد التكلم والموقف وجاء حديث التقيد بزيادة من عدل فيجب قبولها ويجرى قبول الزيادة دليلاً لحمل المطلق على المقيد فلا فرق بين الحديثين والواحد ، فليتأمل

(١) قوله « وعليه حمل الظاهري ، أقول : وهو الأصل في المناهي ، ولذا قال الحافظ في الفتن : إن القرينة الصارفة للنهي عن التحريم هي أن ذلك أدب من الآداب . قلت : ولا يخفى بعد هذه القرينة . ثم قال : ومع القول بالتحريم فمن فعله أساء وأجزأه . يريد من يمسح باليمين . وقال بعض أهل الظاهر وبعض الحسابلة :

(١) هنا يقال لو أن الصحابي تعدد ، أما الصحابي واحد فلا

الثالث : قوله ﷺ ، ولا يمسح من الخلاء يمينه ، يتناول القبْل والدبر^(١) . وقد اختلف أصحاب الشافعي في كيفية التمسح في القبْل ، إذا كان الحجر صغيراً ، لا بد من إمساكه بإحدى اليدين^(٢) . ففهم من قال : يمسك الحجر باليمين^(٣) والذكر

لا يجزئ^{*} . قلت : دل هذا على أن الحنابلة كالظاهرية تقول بالتحريم^(٤) . واعلم أن محل الخلاف حيث كانت اليد تباشر النجاسة بآلة كلامه وغيره ، أما بغير آلة لغرام غير مجزئ^{*} بلا خلاف ، واليسرى في ذلك كالنهي^(٥)

(١) قوله « يتناول القبْل والدبر » أقول : هذا ظاهر الحديث ، وقد خالف الطيبي فقال : لا يتناول التمسح الدبر ، ويأتي كلامه قريباً

(٢) قوله « لا بد من إمساكه بإحدى اليدين » أقول : وإمساك الذكر بالآخرى وذلك لأنه إذا استجمر بيساره استلزم مس ذكره يمينه ومتى استجمر بيمينه استلزم إمساكه بيساره وكلاهما قد شمله النهي ، كذا قد الخطابي ذلك . وهذه هي المسألة التي أوردها ابن أبي هريرة على بعض علماء أصفهان فانه قال ابن أبي هريرة : حضرت مجلس المحاملي وقد حضر من أهل أصفهان شيخ نبيل الهمة ، فأقبلت عليه وسألته عن مسألة من الطهارة فقال : مثلي يسئل عنها ؟ قلت : لا والله إن سألتك إلا عن الاستنجاء نفسه ، فالتفت عليه هذه المسألة ، فبق متحيراً لا يحسن الخروج منها حتى فهمته

(٣) قوله « ففهم من قال يمسك الحجر باليمين » أقول : هذا القول قاله إمام الحرمين ومن تبعه كالغزالي في الوسيط والبخوي في التهذيب . وقال الخطابي : هي أن يقصد الأشياء الضخمة التي لا تزول بالحركة كالجدار ونحوه من الأشياء البارزة فيستجمر بها بيساره ، فإن لم يجد فلاصق مقعده بالأرض ويمسك ما يستجمر به بين

(١) يعبر الحنابلة بالكراهة ، ويجوز أن تكون التحريم ويجوز أن تكون للتنزيه ، ولم أر من صرح بالتحريم

(٢) لله ، كاليمين ، أي داخلة في عموم النهي

باليسرى ، فتكون الحركة لليسرى ، والمعنى قارة . ومنهم من قال : يؤخذ الذكر باليمين والحجر باليسرى وتحرك اليسرى . والاول أقرب إلى المحافظة على الحديث ^(١)

الرابع : قوله ﷺ « ولا يتنفس في الإناه » يراد به إبانة الإناه عند إرادة التنفس ، لما في التنفس من احتمال خروج شيء مستقندر للغير . وفيه إفساد لما في الإناه بالنسبة إلى الغير ^(٢) ، لمبافته له . وقد ورد في حديث آخر « إبانة الإناه للتنفس ثلاثاً ، وهو هنا مطلق

١٦ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « مرَّ النبي ﷺ بقبرين ، فقال : لئنهما ليعذبَانِ ^(٣) ، وما يُعَذَّبَانِ في كَبِيرٍ .

عقبيه أو إبهامى رجله ويستجمر يساره ، ولا يكون في شيء من ذلك متصرفاً يمينه . انتهى . قلت : وهذا القياس فيه نظر إذ لا نعلم العلة في النهي . ثم اختار الحافظ ابن حجر الصورة التي ذكرها الشارح تبعاً لإمام الحرمين وغيره . قلت : وثمة صورة أيسر على المستجمر من كل ما ذكر ، وهي أن يمسك الحجر بأصبع يده اليسرى أو يمسك رأس ذكره بها ويستجمر ، وعليه فعل الأكثر من الناس

(١) قوله « والاول أقرب إلى المحافظة على الحديث » . أقول : لأنه هنالك لم يتمسح باليمين ولا أمسك ذكره بها ، بخلاف هذه الصورة فإنه أمسك بها . ولا يخفى أن الذي في الصورة الأولى محافظة تامة لا قريب منها

(٢) قوله « بالنسبة إلى الغير » ، أقول : وقد يقال أيضاً وهذا النهي للتأديب لزيادة المبالغة في النظافة . قلت : ولا يقال إنه للتحريم ، لأن إفساد الماء إضاعة له وإضاعة المال محرمة ، لأننا نقول إنه يبقى الاتفاع به في غير الشرب فلا إضاعة

الحديث السادس : قال (٣) « ليعذبَانِ » ، أقول : يحتمل أنه أريد بالقبر المقبور من إطلاق اسم المحل على الحال فأوقع عليه التعذيب ، ويحتمل أنه على حنفى أى

أَمَّا أَحَدُهُمَا : فَكَانَ لَا يَسْتَتِرُ مِنَ الْبَوْلِ ^(١) ، وَأَمَّا الْآخَرُ : فَكَانَ يَمْشِي
بِالنَّمِيمَةِ . فَأَخَذَ جَرِيدَةً ^(٢) رَطْبَةً ، فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ ، فَفَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرِ وَاحِدَةٍ .
فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا ؟ قَالَ : لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا .

« عبد الله بن عباس ، بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس القرشي
الهاشمي المكي . أحد أكابر الصحابة في العلم . سمي بالخير والبحر ، لسعة عليه ^(٣) .

يعنب من فيهما ، ويحتمل أنه عائد إلى المقبورين لدلالة الكلام والقرينة العقلية فلا
يجاز في الكلام

(١) قوله « من البول » أقول : لفظ صحيح البخاري في كتاب الوضوء « من بوله » .
(٢) قوله « فأخذ جريدة » أقول : لفظ البخاري « فدعا بجريدة وكسرها
كسرتين » . ولفظ مسلم « فدعا بعصيب رطب فشقه اثنتين » ، ثم غرس على هذا واحداً
وعلى هذا واحداً . ولفظ البخاري « فوضع على كل قبر منهما كسرة » . واعلم أنه
لا يعرف اسم المقبورين ولا أحدهما . قال الحافظ ابن حجر : الظاهر أن ذلك كان
عن عمد من الرواة والقصد الستر عليهما وهو عمل مستحسن ، وينبغي أن لا يبالغ في
الفحص عن تسمية من وقع في حقه ما يندم به ، وما حكاه القرطبي في التذكرة وضعفه
عن بعضهم أن أحدهما سعد بن معاذ فهو قول باطل ، يدل على بطلانه أنه صلى الله
عليه وآله وسلم حضر دفن سعد بن معاذ كما ثبت في الصحيح ، وأما هذان فإن عند
أحمد من حديث أبي أمامة أنه قال لم صلى الله عليه وآله وسلم « من دفنتم اليوم ههنا »
فدل أنه لم يحضر دفنهما

(٣) قوله « يسمى بالبحر لسعة عليه » أقول : نال ذلك ببركة دعائه له صلى الله
عليه وآله وسلم بالحكمة والعلم والتأويل ، قال مسروق : كنت إذا رأيت ابن عباس
قلت : أجهل الناس ، فإذا تكلم قلت : أفصح الناس ، فإذا تحدثت قلت : أعلم الناس

مات سنة ثمان وستين^(١) ، ويقال : كان سنه حينئذ اثنتين وسبعين سنة . وبعضهم يروى سنه إحدى - أو اثنتين - وسبعين سنة ، أعني في مبلغ سنه . وكان موته بالطائف . ثم الكلام عليه من وجوه

أحدها : تصريحه بآثبات عذاب القبر^(٢) ، على ما هو مذهب أهل السنة واشتهرت به الأخبار . وفي إضافة عذاب القبر إلى البول خصوصية تخصه دون سائر المعاصي ، مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً^(٣) ، إن أراد الله عز وجل ذلك^(٤) في حق بعض

(١) قوله « مات سنة ثمان وستين » أقول : وفاته في أيام ابن الزبير ، وصلى عليه محمد بن الحنفية ، وكف بصره آخر عمره . ومن شعره قوله :

ان سلب الله عن عيني نورهما^(١) فني لساني وقلبي منهما نور

قلبي ذكي وعقلي غير ذي خلل وفي في صارم كالسيف مأثور

ومات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعمر ابن عباس ثلاث عشرة سنة ، وقبل عشر

(٢) قوله « تصريحه بآثبات عذاب القبر » أقول : إثباته مذهب أكثر الأمة لا يختص بالقول به أهل السنة ، وكثيراً ما ينسب إنكاره إلى المعتزلة وليس كذلك إنما أنكره بعض من شيوخهم كما هو معروف في كتبهم

(٣) قوله « مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً » أقول : يدل لهذا الحديث وهو أنه عذب الآخر بالنيمة ، ويدل له حديث « إن عامة عذاب القبر منه ، أي من البول فانه يدل أن بعضه سببه غير البول

(٤) قوله « ان أراد الله » أقول : لأن كل عذاب وعدمه في الآخرة مقيد بمشيئة الله كما في الآية ﴿ ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ﴾ . ولا يخفى أن الإضافة وقعت إلى

(١) الذي رأيته في بعض التواريخ :

إن يأخذ الله من عيني نورهما فان قلبي مضى ما به ضرر

عباده . وعلى هذا جاء الحديث « تنزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه »^(١) ، وكذا جاء أيضاً أن بعض من ذكر عنه أنه ضمنه القبر ، أو طغظه ، فسئل أهله ، فذكروا أنه كان منه تقصير في الطهور

الثاني : قوله « وما يعذبان في كبير » ، يحتمل - من حيث اللفظ - وجهين . والذي يجب أن يحمل عليه ههنا : أنهما لا يعذبان في كبير إزالته ، أو دفعه ، أو الاحتراز عنه . أي إنه سهل يسير على من يريد التوقي منه ، ولا يريد بذلك : أنه صغير من

البول والنيمة على سواء في حديث الكتاب ، وأنه لا خصوصية للبول ، وإنما دل زيادة الخصوصية أحاديث عمر ، فلو قال إلى البول والنيمة لكان أولى . ثم اعلم أن المراد من البول هنا بول الإنسان وإن كان اللفظ عاماً ، لأن في رواية « من بوله » ، وهو بهذا اللفظ في صحيح البخاري ، وعليه قال ابن بطال في شرحه : إن المراد برواية البول بول الإنسان لا بول سائر الحيوانات ، فلا تكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان . قال الحافظ ابن حجر : كأنه أراد الرد على الخطابي حيث قال : فيه دليل على نجاسة الأبوال كلها . وحصل الرد أن العموم في رواية « من البول » ، أريد به الخصوص لقوله « من بوله » ، والالف واللام بدل من الضمير ، لكن يلتحق ببوله بول من هو في معناه لعدم الفارق انتهى . قلت قوله : إن العموم يريد به عموم « من البول » ، لأنه اسم جنس عرف باللام فهو من صيغة العموم ، وبه يبطل قول القرطبي : قوله « من البول » اسم مفرد لا يقتضي العموم^(٢)

(١) قوله « وعلى هذا جاء حديث » تنزهوا من البول ، الخ ، أقول : أخرجه الدارقطني من حديث أبي هريرة ، وفي لفظ له وللحاكم وأحمد وابن ماجه « عذاب القبر من البول » ، وأعله أبو حاتم وقال : رفعه باطل . قال الحافظ ابن حجر : وفي الباب عن ابن عباس رواه عبد بن حميد في مسنده والحاكم والطبراني وغيرهم بإسناد

(١) أقول : الحق مع القرطبي ولا سيما وبعض روايات الحديث « من بوله » ، والضمير يخص . وعلى فرض العموم لحديث العرينين يخصه

الذنوب ، غير كبير منها . لأنه قد ورد في الصحيح^(١) من الحديث « وإنه لكبير ، فيحمل قوله « وإنه لكبير ، على كبر الذنب »^(٢) . وقوله « وما يعذبان في كبير ، على

حسن ليس فيه غير أبي يحيى القتات وفيه لين ولفظه « إن عامة عذاب القبر من البول فتزها منه ،

(١) قوله « في الصحيح ، أقول : أخرجها البخارى واقردها ، وكأنه لذلك لم يذكرها صاحب العمدة لأنها ليست على شرطه

(٢) قوله « على كبر الذنب ، أقول : فبطل ما قاله ابن بطلال من أن فيه دليلاً على أنه لا يختص بالكبائر بل قد يقع على الصغائر . قال : لأن الاحتراز من البول لم يرد فيه وعيد ، يعنى قبل هذه القصة . وتعقب بهذه الزيادة . هذا كلام الحافظ ابن حجر في الفتح . ويقال عليه : إنما يتم التعقب إن أراد ابن بطلال أنه غير كبيرة مطلقاً ، وإن أراد أنه غير كبيرة الى وقوع القصة فلا يتم التعقيب . على أن ابن بطلال ضبط الكبيرة كما يفهم من كلامه بأنها ما ورد عليه الوعيد ، والتعقب بأنها سميت كبيرة ، إلا أن يلزم أن ما سمي كبيرة فهو ملازم للوعيد ، قيل يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم ظن أن ذلك غير كبير فأوحى اليه في الحال أنه كبير فاستدرك . وتعقب بأنه يستلزم أن يكون نسخاً والنسخ لا يدخل الخبر ، قلت والإخبار عن الظن لا يجرى فيه نسخ كما علم من تعريفه ، فإذا لم يصح النسخ فلا بد من حمل كبير المثبت على معنى غير معنى كبير الذنب ، ويتعين قوله « وما يعذبان في كبير ، على كبير الذنب . ثم إن هذا مبنى على أن ضمير « انه ، عائد الى قوله « كبير ، ، ويجوز أنه يعود الى العذاب كما تدل عليه رواية ابن حبان من حديث أبي هريرة « يعذبان عذاباً شديداً في ذنب هين ، قلت : ولا يخفى نبو الكلام عن هذا إذ يصير ما يعذبان في كبير بل إن العذاب كبير^(١) وهذا ليس من أساليب كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ولا الاتيان بكلمة « بلى ، مناسب

(١) معنى قوله « بلى » « إنها لا يعذبان في كبير . بلى إنه كبير ، كما فسره بعض المحدثين هو أنهما لا يعذبان في كبير عليهما لو اجتنباه ، والحال أنه كبير عند الله

سهولة الدفع^(١) والاحتراز

الثالث : قوله « أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله ، هذه اللفظة - أعني « يستتر » - قد اختلفت فيها الرواية على وجوه^(٢) . وهذه اللفظة تحتمل وجهين : أحدهما : الحمل على حقيقتها من الاستنار عن الأعين ، ويكون العذاب على كشف العورة

والثاني - وهو الأقرب - أن تحمل على المجاز . ويكون المراد بالاستنار : التنزه عن البول والتوق منه^(٣) ، إما بعد سدم ملابسته ،

لذلك ، إلا أن يقال إنه لما قال « يعذبان في كبير » ، أفهم أنه عذاب يسير ، لأن كبير العذاب وصغره متفرع عن كبير الذنب وصغره ، فلما قال ليس الذنب بكبير فهم أن العذاب كذلك ، فدفعه بما ذكر ، فله وجه . ثم هذا مبنى أيضاً على اتحاد معنى كبير المنى والمثبت . وقال الدواري وابن العربي « كبير » المنى بمعنى كبير ، والمثبت واحد الكبائر ، أى ليس ذلك بأكبر الكبائر كالقتل وإن كان كبيراً في الجملة ، وقيل ليس بكبير في اعتقادهما واعتقاد المخاطبين

(١) قوله « على سهولة الدفع عنه » أقول : أى كان لا يشق عليهم الاحتراز من ذلك ، وبهذا التأويل جزم بغوى وغيره . وقيل ليس بكبير بمجرد ، وإنما صار كبيراً بالمواظبة عليه . ويرشد الى ذلك السياق ، فانه وصف كلا منهما بما يدل على تجدد ذلك منهما واستمرارهما عليه للإتيان بصيغة المضارعة بعد كلفة كان

(٢) قوله « على وجوه » أقول : فيها روايات ، الأولى لا يستتر بمشتاتين من فوق الأولى مفتوحة والثانية مكسورة . الثانية يستبرى بموحدة ساكنة من الاستبراء . الثالثة يستنزه بنون ساكنة بعدها زاي ثم هاء . الرابعة في غير الصحيحين « لا يتوق » بالقاف ويشير اليه الشارح

(٣) قوله « التنزه من البول والتوق منه » أقول : أى لم يجعل بينه وبين بوله ستره يعنى لا يتحفظ من إصابته بدنه أو ثوب صلاته ، فيوافق رواية يستنزه ورواية

أو بالاحتراز^(١) عن مفسدة تتعلق به ، كالتقاض الطهارة . وعبر عن التوقي بالاستتار مجازاً . ووجه العلاقة بينهما : أن المستتر عن الشيء فيه بعدته عنه واحتجاب . وذلك شبيه بالبعد^(٢) عن ملابسة البول . وإنما رجحنا المجاز - وإن كان الأصل الحقيقة - لوجوهين :

أحدهما : أنه لو كان المراد : أن العذاب على مجرد كشف العورة كان ذلك سبباً مستقلاً أجنياً عن البول . فإنه حيث حصل الكشف للعورة حصل العذاب المرتب عليه ، وإن لم يكن ثمة بول . فيبقى تأثير البول بخصوصه مطرحة عن الاعتبار . والحديث يدل على أن البول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية^(٣) ، فالحمل على ما يقتضيه الحديث المصرح بهذه الخصوصية أولى

يتوق ، فإن الاستنزاه مأخوذ من التنزه وهو الابعاد ، والتوقي التحفظ ، وهذا على الوجه الأول من شق التردد اللذين ذكرهما الشارح

(١) قوله « وإما بالاحتراز ، أقول : هذا الشق الآخر من التردد ، والمراد لا يتحفظ من مفسدة تنقصه الطهارة أو تنجيس ثوب صلاته ، فيلزم من ذلك صلاته على غير طهارة أو بثوب نجس

(٢) قوله « شبيه بالبعد ، أقول : فالعلاقة المشابهة ، فهي استعارة تبعية . ولما كان كل مجاز لا بد له من أمرين : مصحح وهي العلاقة ، ومرجع على الأصل الذي هو حقيقة ، قال الشارح بعد بيان الأول « وإنما رجحنا الخ ، ولا يخفى أن النظر في شأن المرجح أقدم من النظر في شأن المصحح ، وإن كان لما قاله الشارح وجه أيضاً

(٣) قوله « والحديث يدل على أن للبول الخ ، أقول : أي حديث ابن عباس هذا ، فإنه ظاهر في أن أحد سببي عذاب القبر عدم التنزه من البول ، إذ لو لم يكن له خصوصية في ذلك لقال : أما أحدهما فكان لا يستتر ، ليكون أقل وأشمل . وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : إن الشارح أشار بقوله إن الحديث يدل على أن للبول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية إلى ما صححه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة مرفوعاً « أكثر عذاب القبر من البول ، انتهى . ولا يخفى أنه لا وجه لحمل

وأيضاً فإن لفظة « من » ، لما أضيفت إلى البول - وهي غالباً لا ابتداء الغاية حقيقة ، أو ما يرجع إلى معنى ابتداء الغاية ^(١) مجازاً - تقتضى نسبة الاستتار الذى علمه سبب العذاب إلى البول ، بمعنى أن ابتداء سبب عذابه من البول ^(٢) . وإذا حملناه على كشف العورة زال هذا المعنى

الوجه الثانى ^(٣) : أن بعض الروايات فى هذه اللفظة يشعر بأن المراد التنزه من البول . وهي رواية وكيع « لا يتوقى » ، وفى رواية بعضهم « لا يستنزه » ، فتحمل هذه اللفظة على تلك ، ليتفق معنى الروايتين

الرابع : فى الحديث دليل على عظم أمر النيمة ^(٤) ، وأنها سبب العذاب . وهو

كلامه على الإشارة الى ذلك ، فان عبارته صالحة للحمل على حديث الكتاب الذى الكلام فيه . ثم قوله « وأيضاً » واضح فى ذلك ، إذ معناه ونرجع رجوعاً الى بيان ما فى الحديث نفسه من الدلالة على أن الحديث هذا دل أن للبول خصوصية

(١) قوله « أو ما يرجع الى معنى ابتداء الغاية » أقول : الأظهر أنها للغاية كما يقرره الشارح ، وقوله « تقتضى » أى لفظة « من » ،

(٢) قوله « بمعنى أن ابتداء سبب عذابه » أقول : هذا بيان لقوله « تقتضى نسبة معنى الاستتار » ، يعنى أن مبتدا سبب العذاب نشأ من البول ، ويؤيد هذا المعنى أن فى رواية أبى بكرة عند أحمد وابن ماجه « أما أحدهما فيعذب فى البول » ، ومثله عند الطبرانى من حديث أنس ، ولو حمل على كشف العورة لكافى المعنى : أما أحدهما فيعذب مبتداً عذابه من كشف العورة ، فلا يبقى لذكر البول فائدة أصلاً

(٣) قوله « الوجه الثانى » أقول : من وجهى ترجيح الحمل على المجاز أنه ورد هذا الحديث بلفظ « يتوقى » ، ولفظ « يستنزه » ، وهي صرائح فى المعنى المجازى ليستر ، فلا بد من حمل ما احتمل خلافه من التأويل بالرد إليه

(٤) قوله « دليل على عظم أمر النيمة » أقول : فى فتح البارى - نقلاً عن ابن دقيق العيد - أنه قال : النيمة نقل كلام الناس ، ثم تعقبه بأنه تفسير لها بالمعنى الأعم ،

محمول على النجاسة المحرمة . فإن النجاسة إذا اقتضى تركها مفسدة^(١) تتعلق بالغير ، أو فعلها مصلحة يستتضر الغير بتركها ، لم تكن ممنوعة ، كما نقول في النجاسة : إذا كانت للنجاسة^(٢) ، أو لدفع المفسدة ، لم تمنع . ولو أن شخصاً اطلع من آخر على قول

وكلام غيره يخالفه ، قال النووي : هي نقل كلام الغير لقصد الإضرار . انتهى . ولعله نقل كلام ابن دقيق العيد من كتاب غير شرح العدة ، فانا لم نجد هذا فيه ، إلا أن غالب ما ينقل عنه ليس إلا من شرحه هذا ، ولعله في نسخة من نسخه فهو كشيء النسخ

(١) قوله : إذا اقتضى تركها مفسدة ، أقول : تعود على من تنقل اليه النجاسة كما مثله الشارح آخراً بقوله : ولو أن شخصاً الخ ، فانه صرح هنا بوجوب النجاسة لأنها تدفع مفسدة تنزل بالغير . إلا أنه يقال : هذا النقل وإن دفع مفسدة الإضرار بمن ينقل اليه لكنه يولد مفسدة تتعلق بمن نقلت عنه ، أقل الأحوال إثارة وحشة من نقل اليه على من نقل عنه ، أو إنزال الضرر به قبل وقوع شيء منه غير الكلام ، فاما المرجح لهذه المفسدة على تلك المفسدة ؟ فلا بد من تقييد ذلك بما إذا علم الناقل أنه باخباره الغير لا يحصل عنه إلا الاحتراز عن نزول المكروه به ، وأنه لا يصدر عنه الى من نقل عنه إضرار ولا غيره ، وإلا حرم عليه النقل ، لأنه يكون سبباً للإضرار بالمنقول عنه ، ولم يتقدم منه إساءة غير القول ، فلو علم أنه لا بد من حصول ضرر على من ينقل عنه ممن ينقل اليه فالواجب أن لا يصرح باسمه ، بل يقول : احذر على نفسك من الناس ، أو من كل أحد ، وإن كان لا يتم إلا بالتصريح مع علمه بأن ذلك يسبق بانزال الضرر بالمنقول عنه فانه لا يباح له ذلك لانه إنزال ضرر معلوم لأجل ضرر مظنون لا يدري يقع أم لا . وبالجمل فالمسألة محل تورع ونظر وترجيح بين المفاسد ، ولا أعلم فيها كلاماً لأحد

(٢) قوله : إذا كانت للنجاسة ، أقول : قد عدت مواضع تباح فيها النجاسة وحصرت في ستة ، ونظمها من قال :

الدم ليس بغيرية في ستة متظلم ومعترف ومحند
ولمظهر فسقاً ومستفت ومن طلب الإعانة في إزالة منكر

يقتضي إيقاع ضرر بإنسان ، فإذا نقل إليه ذلك القول احترز عن ذلك الضرر ، لوجب ذكره له

الخامس : قيل في أمر الجريدة ^(١) التي شقها اثنتان ، فوضعها على القبرين ، وقوله ^(٢) : « لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » : إن النبات يسبح ما دام رطباً ^(٣) . فإذا حصل التسييح بمحضرة الميت حصلت له بركته . فلهذا اختص بحالة الرطوبة ^(٤)

(١) قوله « قيل في أمر الجريدة ، أقول : أي في حكمة وضعها

(٢) قوله « إن النبات يسبح ما دام رطباً ، أقول : وعلى هذا فيطرد في كل ما فيه رطوبة من الأشجار ولا يختص بالجريد ، وقال الطيبي : الحكمة في التخفيف ما دامتا رطبتين يحتمل أن تكون غير معلومة لنا كمد الزبانية . وقال القرطبي : قيل إنه شفع لهما هذه المدة . وقال الخطابي : هو محمول على كونه دعا لهما بالتخفيف مدة بقاء النداءة ، لا أن في الجريدة معنى يخصها ، ولا أن في الرطب معنى ليس في اليابس . وقد استسكروا الخطابي وغيره وضع الناس الجريد ونحوه على القبر عملاً بهذا الحديث . قال الطرطوشي : لأن ذلك خاص ببركة يده الكريمة . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : ليس في المقام ما يقطع به أنه باشر الوضع بيده الكريمة ، بل يحتمل أن يكون أمر به . قلت : قوله شقهما وعرزهما الأصل فيه الحقيقي ، وبمجرد الاحتمال لا يعمل به ، وإن كان الخفاجي في الرحانة مال إلى تقوية كلام الحافظ ابن حجر ، وتأيد لذلك بآيات انشدتها ابن عربي في المسامرات . وقال القاضي عياض رحمه الله تعالى : لأنه علل عرزهما على القبر بأمر مغيب ، وهو قوله « ليعذبان » ، فلا يتم القياس ، لأننا لا نعلم حصول العلة ، فإنا لا نعلم من يعذب في قبره . وتعقبه الحافظ ابن حجر بما ليس بواضح

(٣) قوله « بحالة الرطوبة » ، أقول : ظاهر قوله تعالى ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ أن الرطب واليابس سواء في ذلك ، بل إن أحجار قبره تسبح ، فالأقرب أن علة ذلك مجهولة ، وما سلف من التعليلات احتمالات ليس عليها برهان واضح ، وإن كان قد تأسى بذلك بريدة بن الحصيب فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان ،

السادس: أخذ بعض العلماء من هذا^(١) أن الميت يتنفع بقراءة القرآن على قبره^(٢).

ولا يتم التمسك إلا ببناء على أنه أمر به صلى الله عليه وآله وسلم من يضعهما لانه وضعهما بيده الشريفة ، أو أنه لا خصوصية لبيده الكريمة في مطلق التخفيف . قال الخفاجي في الريانة : وعليه عمل الناس الى الآن ، حتى رتبوا لذلك أوقافا . انتهى . قلت : وتناهد البدعة حتى اعتاد الناس حك أحجار القبر عند الزيارة بالجص ونحوه وتخصيصه بذلك ، وابتداع الناس في شأن القبور أمر لا تتسع له هذه السطور^(٣)

(١) قوله « أخذ بعض العلماء من هذا الحديث » أقول : هذا المأخذ من العلة التي علل بها تخفيف العذاب تخميناً ، لا بمسلك واضح من مسالك العلة ، ومثل هذا المأخذ لا ينبغي ضعفه ، وكثيراً ما صار يتفق للناظرين في معاني الأحاديث ، ولا ينبغي أن ينسب الى أنه أخذ من الحديث ، فتذكر هذا فهو كثير

(٢) قوله « بقراءة القرآن على قبره » أقول : وإن لم تكن النية أن ثوابها له^(٤) بل اتصال الذكر بالقبر نافع له ، ولا يختص به القرآن بل كل ذكر كذلك ، بل القرب كلها لاحقة للميت من أى متقرب إن وهبها له ، والميت يصح أن يوهب له ثواب أى قربة ، فانه شرع الدعاء والاستغفار للموتى إحساناً لهم من الأحياء . اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، وفي الحديث عند زيارة القبور « يرحم الله المستقدمين منكم والمستأخرين » ، وهذا في الأدعية لا خلاف فيه ، وأما لحوق سائر القرب من سائر الناس ففيها خلاف ، والحق لحوقها ، وكما أنه يلحق الميت قضاء الدين عنه من الأجني يلحق قضاء حق الله بل حديث « فإله أحق أن يقضى » أو « فدين الله أحق بالقضاء » ، وهذه المسألة ليس هذا محلها

(١) من التبرك والتمسح بها وتعليق الحرق والخرز عليها ، بل قد يؤل بهم الأمر الى عبادتها . ولا ريب أن هذه الاعمال مضادة لدين الاسلام

(٢) قراءة القرآن على القبر بدعة شنيعة ، وإهداء الثواب فيه خلاف

من حيث إن المعنى الذى ذكرناه فى التخفيف عن صاحبي القبرين^(١) هو تسييح النبات ما دام رطباً . فقرأة القرآن من الإنسان أولى بذلك . والله أعلم بالصواب

باب السواك^(٢)

١٧ - الحديث الاول : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال

«لَوْلَا أَن أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»^(٣) ،

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : استدل بعض الأصوليين^(٤) به على أن الأمر للوجوب . ووجه

(١) قوله «فى التخفيف عن صاحبي القبرين» أقول : استدل ابن العطار فى شرح العمدة بأن الشفاعة لها بتخفيف العذاب تدل أنها مسلمان ، لأنها لو كانا كافرين لم يدع لها بذلك . وتعقب بأنه يجوز أن يكون ذلك من خصائصه كما يشفع عن تخفيف العذاب لأبي طالب ، إلا أن الأحاديث دالة على أنها مسلمان ، فى رواية ابن ماجه «مر بقبرين جديدين ، وعند أحمد من حديث أبي أمامة «انه صلى الله عليه وآله وسلم مر بالقيع فقال : من دفنتم اليوم ههنا ، والقيع مقبرة المسلمين والخطاب للمسلمين ، ولا يتولى المؤمن إلا دفن المؤمن عادة ، وأما رواية جابر أنه «مر على قبرين من بني النجار هلكا فى الجاهلية ، الحديث فقيه ابن لهيعة وقد عارضه ما هو أرجح منه وهو ما ذكرناه

قال (٢) «باب السواك» أقول : هو بكسر السين على الأفصح ، يطلق على الآلة وعلى الفعل ، وهو المراد هنا

الحديث الاول : قال (٣) «عند كل صلاة» أقول : قال الحافظ المنذرى : هذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى «مع كل صلاة»

(٤) قوله «بعض أهل الأصول» أقول : أعلم أنه اختلف فى معنى الأمر - وهو ما يفيد طلب الفعل من أى مادة وبأى عبارة مما يأتى - هل يدل على الوجوب بمجرد

الاستدلال : أن كلمة «لولا تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره . فيدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة . والمتنى لأجل المشقة إنما هو الوجوب ، لا الاستحباب . فإن استحباب السواك ثابت عند كل صلاة . فيقتضى ذلك أن الأمر للوجوب

الثاني : السواك مستحب في حالات متعددة ^(١) . منها : ما دل عليه هذا الحديث ،

أولاً ، فالجمهور أنه يدل لذلك ظاهراً ، ولا يصرف عنه إلا لقرينة ، والأقوال معروفة في الأصول ، ومن الأدلة على الوجوب هذا الحديث فإنه نفي الإيجاب على الأمة لثلاث يشق عليهم . أما أنه نفي للوجوب فلأنه لو حمل على غيره - وليس هذا إلا الاستحباب - لزم أنه لا يستحب ، ومعلوم استحبابه فيتعين أنه للوجوب . ويدل له ما عند الحاكم من حديث العباس وصححه بلفظ « لفرضت عليهم السواك » ، وما عنده والبيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ الفرض أيضاً . إن قلت : نفي الإيجاب لا يدل على ثبوت الاستحباب ، قلت : الاستحباب غير مستفاد من هذا الحديث ، بل من أدلة أخرى بلغت في الكثرة مبلغاً عظيماً . واعلم أن النزاع في مسألة هل الأمر للوجوب أو للتنبذ أو لغيرهما إنما هي في مسمى الأمر لا في لفظه ، والحديث هنا ورد بصيغة أمرتهم ، فيراد به هنا لايتت بعبارة دالة على الطلب إما بقول افعلوا كذا أو اسم الفعل أو المضارع المقرون باللام

(١) قوله « في حالات متعددة » أقول : منها قبل النوم لحديث محرز أنه صلى الله عليه وآله وسلم « ما نام ليلة حتى استن ، أخرجه أبو نعيم في كتاب معرفة الصحابة . ومنها وقت السحر لحديث ابن عمر مرفوعاً « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكروا بالأسحار » أخرجه أبو نعيم ، وفيه ابن لهيعة . وقد دل على استحبابه بالأسحار ، فعله له صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك الوقت ، في ليلة مبيت ابن عباس الآتي . ومنها للدخول عليه صلى الله عليه وآله وسلم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تدخلوا على قلحاً ، استاكروا » ^(٢) ، أخرجه البزار وغيره ، قال ابن السكن : فيه

(١) من القلح وسخ الأسنان . وروى له ابن الأثير في غريب الحديث بأحمد والترمذي

وهو القيام إلى الصلاة . والسر فيه ^(١) : أنا مأمورون في كل حالة من أحوال التقرب إلى الله عز وجل أن نكون في حالة كمال ونظافة ، إظهاراً لشرف العبادة . وقد قيل : إن ذلك ^(٢) لأمر يتعلق بالملك ^(٣) ، وهو أنه يضع فاه على في القساري ، ويتأذى بالرائحة الكريهة ^(٤) . فسن السواك لأجل ذلك

اضطراب . ومنها ليوم الجمعة لحديث « النسل يوم الجمعة واجب ، وأن يستن ، ويمس طيباً إن قد عليه ، أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد . ومنها لقراءة القرآن لحديث علي مرفوعاً : إنما أفواهم طرق القرآن ، وطهورها بالسواك ، أخرجه أبو نعيم ووقفه ابن ماجه ، وفيه راو ضعيف

(١) قوله « والسر فيه ، أقول : السر لفظ مشترك بين معان ، منها ان المراد به اللب أو الخالص ، فالمراد السر في هذا الأمر بالسواك عند القيام إلى الصلاة هو أنه قد علم من موارد التشريع أمر الأمة أن يكونوا عند العبادة في أكمل الأحوال ، ومن ثمة أمر بأخذ الزينة للمساجد ، ومنع من أكل الكراث ونحوه عند حضور الجماعة لأنه على رائحة تنافي الانضمام إلى عباد الله في المساجد ، والقسم أحق عضو بالنظافة لأنه موضع مرور كلام الله

(٢) قوله « وقد قيل إن ذلك ، أقول : أي السر في السواك أو الأمر به

(٣) قوله « لأمر يتعلق بالملك ، أقول : أخرجه البزار من حديث سلمة رضي الله عنه . قال الحافظ الهيثمي : رجاله ثقات . عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدون منه . أو كلفة نحوها . حتى يضع فاه على فيه ، فابخرج من فيه شيء إلا صار في جوف الملك ، فطهروا أفواهكم للقرآن ،

(٤) قوله « ويتأذى بالرائحة الكريهة ، أقول : يدل له ما أخرجه مسلم وغيره من حديث جابر « من أكل الثوم والبصل والكراث فلا يقربن مسجدنا ، فان للملائكة تأذى مما يتأذى به بنو آدم ، ولا يبعد أن السر في ذلك بمجموع الأمرين

الثالث : قد يتعلق بالحديث مذهب من يرى أن النبي ﷺ له أن يحكم بالاجتهاد ،

المذكورين وغيرهما مما صرح به الأحاديث من أنه « مطهرة للنفس ، مرضاة للرب » ، أخرجه أحمد من حديث ابن عمر ، وابن ماجه من حديث أبي أمامة ، وأخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما من حديث عائشة رضي الله عنها ، وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر بلفظ « مطيبة للنفس » ، وأنه « من سنن المرسلين » ، لما في حديث أبي أيوب عند الترمذي وحسنه وغريبه ، وأن « الصلاة بالسواك تفضل على صلاة بغير سواك سبعين ضعفاً » ، كما أخرجه أحمد والبخاري وأبو يعلى وابن خزيمة في صحيحه وإن قال : في القلب من هذا الخبر شيء ، فاني أخاف أن يكون محمد بن اسحق لم يسمع من ابن شهاب . وقد أخرجه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم ، وتعقب بأن محمد بن اسحق لم يخرج له مسلم إلا في المتابعة . قلت : على كل حال وإن خرج عن رتبة الصحيح فإنه حسن معمول به ، ويشهد له حديث جابر مرفوعاً « ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك » ، أخرجه أبو نعيم بإسناد حسن كما قال الحافظ المنذرى ، وأخرج أيضاً مثله موقوفاً على ابن عباس رضي الله عنهما بإسناد قال فيه الحافظ المنذرى أيضاً : جيد . فهذه أربع حكم منصوطة تنضاف الى الحكمتين اللتين أشار اليهما الشارح ، وفي ذلك دلالة واضحة على عظم شأن السواك ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « لقد أمرت بالسواك حتى ظننت أن ينزل علي » فيه قرآن أو وحى ، وقالت عائشة « ما زال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يذكر السواك حتى خشيت أن ينزل فيه قرآن » ، وأخرج مسلم وغيره من حديثها . وقد سئلت : بأي شيء كان يبدأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل بيته ؟ قالت : بالسواك . وقد ألف العلماء كتباً مستقلة فيما ورد فيه . واعلم أنه ورد بلفظ « عند كل صلاة » ، كما في حديث الباب ، إلا أن فيه « مع الوضوء عند كل صلاة » ، أخرجه ابن حبان في صحيحه . وأخرجه أحمد وابن خزيمة في صحيحه بلفظ « لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء » ،

ولا يتوقف حكمه على النص^(١) . فانه جعل المشقة سبباً لعدم أمره ﷺ . ولو كان الحكم موقوفاً على النص لكان سبب انتفاء أمره ﷺ عدم ورود النص به ، لا وجود المشقة^(٢) . وفيه أحـ—————تعال

وأخرج الطبراني في الأوسط باسناد حسنه المنذرى من حديث علي عليه السلام^(٣) بمثله فانتضت مشروعته عند كل صلاة وعند كل وضوء . ومعلوم أن المراد به تطهير النعم للصلاة فالشرعية لها ، فإذا فعله عند الوضوء فقد فعله للصلاة ، فلا يشرع له بعد الوضوء فعله ان كان قد فعله قبله ، نعم لو لم يفعل قبل الوضوء أو صلى بطهارة سابقة هل يشرع له ؟ الظاهر شرعيته له لحديث ابن عباس « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي بالليل ركعتين ركعتين ثم ينصرف يستاك ، أخرجه ابن ماجه والنسائي ، قال المنذرى لا بأس به - وقال الهيثمي : رجاله موثقون - من حديث زيد بن خالد الجهني قال « ما كان يحضر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بيته لشيء من الصلوات حتى يستاك ، ومعلوم أنه كان يتوضأ لكل صلاة ، فالسواك مشروع للصلاة مطلقاً ، وإنما علق بالوضوء في بعض الأحاديث تعليقا بغالب مقدمات الصلاة ، وإذا ثبت مشروعته لمن صلى بطهارة سابقة فشرعيته لمن لم يستاك أصلاً أولى

(١) قوله « ولا يتوقف حكمه على النص » أقول : هو عطف تفسيرى لقوله « أن يحكم بالاجتهاد ، والمسألة فيها خلاف معروف في الاصول : القول بالجواز ، والوقوف للشافعى وأبى يوسف وغيرهما ، وارتضاه ابن الحاجب ، وقد قرر الشارح المحقق كيفية دلالة الحديث على هذا أحسن تقرير

(٢) قوله « لا وجود للمشقة » أقول : فانه لا يتم تعليل عدم الإيجاب من الله تعالى بها إذ قد كلف العباد بما فيه مشقة ، فان فعل الصلوات أشد من السواك وقد وقع بها الإيجاب منه تعالى

(٣) جرى المصنف هنا وفي كتابه السبل على بلوغ المرام على أن علياً وصى للنبي ﷺ ، ولذا فهو يستعمل هذه الصيغة كلما مر ذكره . وهو خطأ كبير يستكثر على مثل الصنعاني ، لأن علياً نفسه رضى الله عنه أنكر ذلك

للبحث^(١) والتأويل^(٢)

الرابع : الحديث بعمومه يدل على استحباب السواك لكل صلاة . فيدخل فيه استحباب ذلك في الصلاتين الواقعتين بعد الزوال^(٣) للصائم ، ويستدل به من يرى

(١) قوله « للبحث » أقول : في صحة الاستدلال به على ما ذكر من الاجتهاد بأن يقال : لا نسلم أن العلة في عدم الأمر هي وجود المشقة ، لم لا تكون هي عدم أمر الله به ؟ والحكمة في عدم أمره تعالى بإيجاب السواك هي المشقة فعلى صلى الله عليه وآله وسلم بعلّة العلة مع عدم كمال الإثابة عليه كاثابة الصلاة والجهاد ، فلا يقال هذا يناق ما سلف من أنه وقع التكليف بما فيه مشقة ، وحيث أن يكون المراد لولا عدم أمر الله بإيجاب السواك لأعلنتكم بوجوبه ، لكنه تعالى لم يوجه إبقاء عليكم من المشقة ، وتكون فائدة هذا الإخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم الحث على السواك ، وأنه لو أمر بأبلاغ الأمة لإيجابه لابلغهم ولما سأل التخفيف عنهم في شأنه والإعلام بأنه تعالى رموف بعباده مخفف عنهم التكاليف لطفًا بهم ورقًا ، وإلا فأسباب الإيجاب متعددة ، وعلى هذا فلا دلالة في الحديث على ما ذكره^(١)

(٢) قوله « والتأويل » أقول : هو على تقدير تسليم أن الحديث فيه مأخذ للقول بالاجتهاد فلا مانع أن يتأوله بأن المراد لأمر تكم أى مبلغًا عن الله تعالى أنه قد فرض الإيجاب في هذا أو عدمه على ما يراه أرفق بالأمة

(٣) قوله « في الصلاتين الواقعتين بعد الزوال » أقول : يريد صلاة الظهر والعصر ، وإنما خصهما لأن العلة عند القائل بكرامة السواك بعد الزوال للصائم إنما هي إزالة خلوف فيه الذي هو أطيب عند الله من ريح المسك ، ولا يظهر الخلوف إلا عند خلو المعدة ، ولا يتحقق إلا بعد الزوال ، لأن أول النهار والمعدة غير خالية عن أكلة السحر

(١) بل الأدلة واضحة ، وهو أن المقصود الحث على فعل السواك ولو لم يجب ، حتى على القول بعلّة العلة ، فما سلكه الشارح أقوى من كلام المحقق

ذلك^(١) . ومن يخالف في ذلك^(٢) يحتاج إلى دليل خلص بهذا الوقت ، يخص به ذلك العموم . وهو حديث الخلو^(٣) . وفيه بحث

(١) قوله « فيستدل به من يرى ذلك » . أقول : هذا الاستدلال يتم على أن عموم الأشخاص يتم الأحوال والأزمنة والامكانة كما مر تقريره . والقائل باستحباب السواك بعد الزوال للصائم ابن عمر وابن سيرين وجماعة آخرون ، قال النووي : إنه قول أكثر العلماء ، واستدلوا بحديث عامر بن ربيعة « رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستاك وهو صائم ما لا أحصى وأعد ، أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي ، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه ، إلا أن فيه عاصم بن عبيد الله ضعفه ابن معين والنهلي والبخاري ، وقد حسن جماعة حديثه . قلت : الأحاديث في استحباب السواك عامة لجميع الأحوال والأزمنة ، فهي الدليل على استحبابه للصائم بعد الزوال كما أشار إليه الشارح

(٢) قوله « ومن يخالف في ذلك » ، أقول : من يخالف في استحباب السواك بعد الزوال

(٣) قوله « لحديث الخلو » ، أقول : بضم الخاء المعجمة : تغير ريح الفم . قال القاضي عياض رحمه الله : قيدناه عن المتقين بالضم ، وأكثر المحدثين يفتحون خاءه وهو خطأ ، وهو إشارة إلى حديث أبي هريرة عند الشيخين « الخلو فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك » ، قال الحافظ ابن حجر : استدلل الأصحاب بهذا الحديث على كراهية الاستياك بعد الزوال لمن يكون صائماً . وفي الاستدلال به نظر . انتهى . وما أبان وجه النظر ، ولعله يشير إلى ما نقله هو عن ابن العربي أنه قال : الخلو يقع من خلو المعدة ، والسواك لا يزيله نظراً لأنه يزيل التصعد إلى الأسنان الناشئ عن خلو المعدة . انتهى . قلت : وإن أزال التصعد الكائن أثره في الأسنان فإنه لا يزيل تغير الفم من الصاعد منه للمعدة فإنه مستتر الصعود ، غاية أن السواك يقلله ، لكنه لا يقاوم تقليله فوائد السواك

١٨ - الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنهما قال : كان رسول الله ﷺ إذا قام من الليل ^(١) يشوص فاه ^(٢) بالسواك .

قال المؤلف رحمه الله : يشوص ، معناه : يغسل ، يقال : شاصه يشوصه ، وماصه الحديث الثاني (١) قال : من الليل ، أقول : قال الزركشى : إن في نسخة : من النوم ، وادعى ابن العطار في شرحه أنه لفظ الصحيحين ، والمذكور في كتاب الامام بلفظ : الليل ، بدل : النوم ، وقال : أخرجه إلا الترمذى ، قال الزركشى قلت : وليس كذلك فقد ذكره الحميدى في الجمع بين الصحيحين بلفظ : الليل ، وكذا البخارى هنا ، وذكره في كتاب الجمعة بلفظ : كان إذا قام للتهجد من الليل ،

(٢) قال : يشوص فاه ، أقول : هو بالنسبة المعجمة والصاد المهملة ، فسرہ الحافظ عبد الغنى بأن معناه يغسله ، ومثله ماصه بالصاد المهملة بموصه ، كذا في بعض نسخ العمدة ، وليست عند الشارح كما يدل له ما يأتى من تفسيره له ، وأقول : في القاموس الشوص مضغ السواك والاستياك به ، أو الاستياك من سفلى الى علو كالإشاصه والتشويص . وفي النهاية : كان يشوص فاه بالسواك ، أى يدلك أسنانه وينقيها ، وقد قيل : هو يستاك من علو الى سفلى ، وأصل الشوص الغسل . انتهى . وبه يعرف أن تفسير لفظ حديث الباب بالغسل فيه تسامح واضح ، ويأتى للشارح أن تفسيره بذلك أغرب .

(٣) قوله : حذيفة ، أقول : بالحاء المهملة والفاء بزنة التصغير

(٤) قوله : واسمه ، أقول : الضمير عائد إلى اليمان وأنه لقب له ، والاسم حسيل بالمهملتين بصيغة التصغير ، ويقال حذيفة بن حسيل بكسر الحاء المهملة وسكون السين

اليمان ، أبو عبد الله العيسى . معدود في أهل الكوفة . أحد أكابر الصحابة^(١) ومشاهيرهم . قال البخارى : مات بعد عثمان بن عفان بأربعين يوماً^(٢) . قال أبو نصر^(٣) : وذلك أول سنة ست وثلاثين . وقال الواقدي^(٤) : حذيفة بن اليمان بن حسيل بن جابر العيسى ، حليف بنى عبد الأشهل وابن أختهم فيه دليل على استحباب السواك في هذه الحالة الأخرى^(٥) ، وهى القيام من

المهمة ، وإنما قيل لحسيل ، اليمان ، لأنه أصلب جده^(٦) في قومه دماً ، فهرب الى المدينة لخالف بنى عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لأنه حالف اليمانية يعنون الأنصار ، قاله ابن الأثير

(١) قوله : أحد أكابر الصحابة ، أقول : شهد هو وأبوه أحداً ، وهاجر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع أبيه أيام بدر ولم يشهدا ، روى عنه عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وأبو الدرداء رضى الله عنهم وغيرهم من الصحابة والتابعين (٢) قوله : مات بعد عثمان بن عفان ، أقول : قال ابن الأثير : مات بالمدينة ، وبها قبره

(٣) قوله : قال أبو نصر ، أقول : بالنون والصاد المهمة هو ابن مأكولا صاحب الكتائب الكبير فى الرجال . وقتل عثمان يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين ، وقيل لثلاث عشرة خلت منه ، وقيل لثلاث بقين ، فتكون وفاة حذيفة فى ثامن وعشرين من محرم على الأول ، أو فى ثلاث وعشرين منه على الثانى ، وفى سابع صفر على الثالث ، وعلى كل يصدق أنه أول سنة ست وثلاثين

(٤) قوله : وقال الواقدي ، أقول : لا يظهر لنقل كلامه زيادة فائدة على ما سلف إلا التأكيد للنقل

(٥) قوله : الحالة الأخرى ، أقول : سماها أخرى بالنسبة الى حالة الصلاة التى سلف شرعية السواك لها

(١) فى الأصل : أضرار جنة . . معناه أثار ضغينة سببها إصابة دم سابق

النوم^(١) . وعلمته : أن النوم مقتضى لتغير الفم ، والسواك هو آلة التطهير للفم ، فيسن عند مقتضى التغير^(٢) . وقوله ، يشوص ، اختلفوا في تفسيره ، فقيل : بذلك^(٣) . وقيل : يغسل . وقيل : ينقى . والاول أقرب

وقوله ، إذا قام من الليل ، ظاهره يقتضى تعليق الحكم بمجرد القيام . ويحتمل أن يراد : إذا قام من الليل للصلاة^(٤) . فيعود إلى معنى الحديث الاول

*

١٩ - الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها قالت « دَخَلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ ابْنُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ^(٥) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَنَا مُسْنِدَتُهُ إِلَى

(١) قوله ، وهى القيام من النوم ، أقول : أى نوم الليل كما صرح به الحديث ، إلا أنه يحتمل أنه خرج على الغالب ، وأن نوم النهار كذلك أيضا لليلة

(٢) قوله ، عند مقتضى التغير ، أقول : هذا أعم مما أفاده الحديث ، فهو أخذ للعموم من المعنى الذى دلت عليه اللة ، ويراد بالتغير الذى يزال بالسواك فلا يشرع لتغيره بأكل الكراث ونحوه فانه لا يزيله . ثم إذا كانت اللة إزالة التغير فهل يسن بغير السواك الذى رأتحة طيبة من القرقل ونحوه ، أو لا يسن إزالته إلا بالسواك ؟

(٣) قوله ، فقيل بذلك ، أقول : هذا قاله ابن الانبارى ، وقيل يغسل قاله كراع ، وقيل بنى قاله أبو عبيد ، كذا فى الكلم ، نقل هذه الثلاثة الأقوال عن هؤلاء الثلاثة الأئمة

(٤) قوله ، ويحتمل إذا قام من الليل للصلاة . . أقول : الاحتمال الاول أقرب لأنه قد يتلو ويذكر أو مخاطب أحدا ، وكل ذلك شرع له إزالة تغير الفم . وقال الحافظ ابن حجر : إنه يدل للاول رواية البخارى ، إذا قام فى الليل للتهجد ، ولمسلم نحوه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما

الحديث الثالث (٥) قال ، عبد الرحمن بن أبى بكر ، أقول : هو أخو عائشة ،

صَدْرِي^(١) ، وَمَعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سِوَاكَ رَطْبُ يَسَنِّ بِهِ . فَأَبَدَهُ^(٢) رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَصْرَهُ . فَأَخَذْتُ السَّوَاكَ فَقَضَمْتُهُ ، فَطَيَّبْتُهُ ، ثُمَّ دَفَعْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ . فَاسْتَنْنَ بِهِ . فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَنْنَ اسْتِغْنَاءًا أَحْسَنَ مِنْهُ ، فَمَا عَدَا أَنْ فَرَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفَعَ يَدَهُ - أَوْ لَصَبَعَهُ - ثُمَّ قَالَ : فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى - ثَلَاثًا - ثُمَّ قَضَى . وَكَأَنْتَ تَقُولُ : مَاتَ بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي^(٣) ،

وَفِي لَفْظٍ «فَرَأَيْتُهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ» ، وَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ السَّوَاكَ فَقُلْتُ :
أَخُذْهُ لَكَ ؟ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ : أَنْ نَعَمْ ،

هَذَا لَفْظُ الْبُخَارِيِّ . وَلِمُسْلِمٍ نَحْوُهُ^(٤)

وَهُوَ أَبُو عَمْرٍو ، وَأُمُّهُ أُمُّ رُومَانَ أُمُّ عَائِشَةَ فَهُوَ شَقِيقُهَا . أَسْلَمَ عَامَ الْحَدِيثِيَّةِ ، وَحَسَنَ إِسْلَامِهِ ، وَكَانَ اسْمُهُ عَبْدَ الْكُفَّةِ فَسَمَاهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ ، كَانَ أَسْنَى أَوْلَادِ أَبِي بَكْرٍ ، مَاتَ سَنَةَ ثَلَاثٍ وَخَمْسِينَ ، وَقِيلَ ثَمَانٍ وَخَمْسِينَ ، عَلَى بَرِيدٍ مِنْ مَكَّةَ فُحِمَ إِلَيْهَا وَدُفِنَ بِهَا

(١) قَالَ «مُسْنَدُهُ إِلَى صَدْرِي» . أَقُولُ : سَنَدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ لِأَنَّهُمَا تَصِفُ دُخُولَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ فِي مَرَضِ مَوْتِهِ

(٢) قَالَ «فَأَبَدَهُ» ، أَقُولُ : بِالْبَاءِ الْمَوْحِدَةِ وَالذَّالِ الْمُهْمَلَةِ ، يَأْتِي تَفْسِيرُهُ

(٣) قَالَ «حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي» ، أَقُولُ : بِالْحَاءِ الْمُهْمَلَةِ وَالْقَافِ وَالنُّونِ وَتَاءِ التَّائِيَةِ وَيَاءِ الْمُتَكَلِّمِ ، وَذَاقِنَتِي مِثْلُهُ إِلَّا أَنَّ فَاءَ ذَالٍ مُعْجَمَةٌ ، يَأْتِي تَفْسِيرُ مَعْنَاهُ

(٤) قَالَ «وَلِمُسْلِمٍ نَحْوُهُ» ، أَقُولُ : يُؤْخَذُ مِنْهُ أَنَّ الْمُحَافِظَ عَبْدَ اللَّهِ النَّبِيَّ لَمْ يَلْتَزِمَ مَا أَخْرَجَاهُ لَفْظًا ، بَلْ مَا اتَّفَقَا عَلَيْهِ بِالْمَعْنَى ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ تَصْرِيحُهُ بِأَنَّهُ لَأَحَدُهُمَا لَا يَنَافِي شَرْطُهُ ، لِأَنَّهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اتِّفَاقَهُمَا إِذَا أُطْلِقَ

٢٠ — الحديث الرابع^(١) : عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : « أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ، وَهُوَ يَسْتَأْذِنُكَ بِسِوَاكَ رَطْبٍ ، قَالَ : وَطَرَفُ السِّوَاكِ عَلَى لِسَانِهِ ، وَهُوَ يَقُولُ : أَعْ أَعْ^(٢) . وَالسِّوَاكُ فِيهِ ، كَأَنَّهُ يَنْهَوُعُ ، »
 « أَبُو مُوسَى ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَيْسٍ بْنِ مُسْلِمٍ بْنِ حَضَارٍ^(٣) » - ويقال : حَضَنَانُ -
 الْأَشْعَرِيُّ . مَعْدُودٌ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ^(٤) ، أَحَدُ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ^(٥) وَمَشَاهِيرِهِمْ . وَذَكَرَ

(١) قَوْلُهُ : الْحَدِيثُ الرَّابِعُ ، أَقُولُ : جَمَعَ الشَّارِحُ رَحِمَهُ اللَّهُ الْحَدِيثَيْنِ ثُمَّ شَرَحَهُمَا ،
 كَأَن ذَاكَ لِقَارِبٍ مَعْنَاهُمَا

(٢) قَالَ : أَعْ أَعْ ، أَقُولُ : بَهْمَزَةٌ مَضْمُومَةٌ وَسُكُونٌ الْعَيْنِ الْمُهْمَلَةِ ، وَرَوَى بِفَتْحِ
 الْمُهْمَزَةِ وَتَقْدِيمِ الْعَيْنِ عَلَى الْمُهْمَزَةِ عِنْدَ النَّسَائِيِّ وَابْنِ خَرِيزَةَ ، وَعِنْدَ أَبِي دَاوُدَ بَهْمَزَةً
 مَكْسُورَةً ثُمَّ هَاءً ، وَلِلْجَوْزِيِّ بِحَاءٍ مَعْجَمَةً بِدَلِّ الْهَاءِ . وَالرَّوَايَةُ الْأُولَى هِيَ الْأَشْهَرُ ،
 وَإِنَّمَا اخْتَلَفَتْ الرِّوَاةُ لِقَارِبٍ مَخْرَجَ هَذِهِ الْأَحْرَفِ ، وَكُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى حِكَايَةِ صَوْرَتِهِ
 إِذَا جَعَلَ السِّوَاكَ عَلَى طَرَفِ لِسَانِهِ كَمَا عِنْدَ مُسْلِمٍ ، وَالْمُرَادُ طَرَفُ الدَّخْلِ كَمَا عِنْدَ أَحْمَدَ
 بِلَفْظٍ يُشِيرُ إِلَى فَوْقٍ ، وَلِهَذَا قَالَ : كَأَنَّهُ يَنْهَوُعُ ، وَالتَّهْوُوعُ التَّقْيُوعُ ، أَيْ لَهُ صَوْتٌ كَصَوْتِ
 الْمُتَقْيِعِ عَلَى سَبِيلِ الْمُبَالَغَةِ

(٣) قَوْلُهُ : ابْنُ حَضَارٍ ، أَقُولُ : بِفَتْحِ الْهَاءِ الْمَعْجَمَةِ وَتَشْدِيدِ الضَّادِ الْمَعْجَمَةِ آخِرَهُ
 رَاءً . وَقَوْلُهُ : وَيُقَالُ حَضَنَانُ ، هُوَ بِزَيْتِهِ وَحُرُوفِهِ إِلَّا أَنَّ آخِرَهُ نُونٌ

(٤) قَوْلُهُ : مَعْدُودٌ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ ، أَقُولُ : لِأَنَّهُ وَلَّاهُ عَمْرُ بْنُ الْبَصْرَةِ ، فَافْتَتَحَ
 الْأَهْوَاذَ ، وَلَمْ يَزَلْ عَامِلًا عَلَى الْبَصْرَةِ^(١) فِي صَدْرِ مَنْ خَلَاةَ عُثْمَانَ ، ثُمَّ عَزَلَ مِنْهَا
 فَاتَّقَلَ إِلَى الْكُوفَةِ

(٥) قَوْلُهُ : مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ ، أَقُولُ : قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ : إِنَّهُ قَدِمَ مَكَّةَ لِحَالِفِ
 سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةٍ ثُمَّ أَسْلَمَ بِمَكَّةَ قَدِيمًا ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى بِلَادِهِ وَلَمْ يَزَلْ بِهَا حَتَّى قَدِمَ

(١) بِيَاضٍ . وَلَعَلَّهُ دَفِيَ خِلَافَةَ عَمْرِو بْنِ صَدْرٍ مِنْ خِلَافَةِ عُثْمَانَ ،

ابن أبي شيبة أنه مات سنة أربع وأربعين^(١) ، وهو ابن ثلاث وستين سنة . وقيل :
مات سنة اثنتين وأربعين . وقال الواقدي : سنة اثنتين وخمسين

قوله في حديث عائشة رضي الله عنها « فأبدَّ رسول الله ﷺ » ، يقال : أبدت
فلانا البصر : إذا طولته إليه ، وكأن أصله من معنى التبديد^(٢) ، الذي هو التفريق .
وروى : أن عمر بن عبد العزيز لما حضرته الوفاة قال : أجلسوني . فأجلسوه ،
فقال : أنا الذي أمرتني فقصرت ، ونهيتني فقصيت . ولكن لا إله إلا أنت . ثم رفع
رأسه ، فأبدَّ النظر ، فقال : إني لأرى حضرة^(٣) . ما هم يأنس ولا جن^(٤) . ثم
قبض^(٥) .

وقوله « بين حافتي وذاتتي » ، قيل : الذاقة ، نُقرة النحر ، وقيل : طرف

هو وناس معه من الأشعرين على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوافق
قدمهم قدوم أهل السفيتين - جعفر بن أبي طالب وأصحابه - من الحبشة

(١) قوله : أنه مات سنة أربع وأربعين ، أقول : ظاهره أنه مات بالبصرة ،
وليس كذلك بل وفاته بمكة ، فانه بعد أمر التحكيم وما كان منه انقبض إلى مكة ولم
يزل بها إلى أن مات ، قال ابن الأثير : سنة خمسين ، ولم يذكره سواء . وقيل إنه
مات بالكوفة

(٢) قوله : كأن أصله من معنى التبديد ، أقول : لو قيل إن أصله من التأيد لكان
أنسب بادلة النظر إلى الشيء وإحلاله من معنى التفريق

(٣) قوله : حضرة ، أقول : بالفتح للمين جمع حاضر

(٤) قوله : ولا جن ، أقول : يقال من أين عرف أنهم ليسوا بجن ؟ ويحجب
بأنه يحمل أنه عرف أنهم الملائكة الذين يحضرون من هو في السياق بالأحاديث
المعروفة في ذلك ، ويحتمل أنه قد عرف الجن لأن من كان على طريقته فغير بعيد
أن يعرفهم

(٥) انظر سيرة عمر بن عبد العزيز لابن الجوزي ص ٢٨٥ . طبعة سنة ١٣٣١ هـ

الحلقوم . وقيل : أعلى البطن . و « الحواقر » أسافه ، وكأن المراد : ما يحقن الطعام أى يجمعه . ومنه المحقنة ^(١) - بكسر الميم - التى يحقن بها . ومن كلام العرب : لا جمن بين ذواقك وحواقك

وفى الحديث الاستياك بالرطب . وقد قال بعض الفقهاء : إن الأخضر لغير الصائم أحسن ^(٢) . وقال بعضهم : يستحب أن يكون يابس قد مُدِّى بالماء

وفيه إصلاح السواك وتهيته ، لقول عائشة « قضمته » ^(٣) والقضم بالأسنان . ومن طلب الإصلاح قول من قال : يستحب أن يكون يابس قد مُدِّى بالماء . لأن اليابس أبلغ فى الإزالة . وتنديته بالماء : لئلا يجرح اللثة لشدة يسه

وفى الحديث : الاستياك بسواك الغير ^(٤) . وفيه : العمل بما يفهم ، من الإشارة ^(٥)

(١) قوله « المحقنة » أقول : فى القاموس المحقن كثر السقاء يحبس فيه اللبن

(٢) قوله « إن الأخضر لغير الصائم أحسن » أقول : أى الرطب ، وقد كره المالكية للصائم الاستياك بالسواك الرطب ، وقال ابن سيرين : لا بأس بالسواك الرطب للصائم ، وقاسه على المضغنة بالماء

(٣) قوله « لقول عائشة قضمته » أقول : لا يخفى أنه كان السواك صالحاً ميباً لأنه فى فم عبد الرحمن يستاك به ، فهو صالح ميباً ، إنما أرادت عائشة بقضه أن تطيبه بريقها ، ولذلك قالت « فطيبته » ، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحب أن يضع فاه على ما تضع عليه فاهما كما ورد فى غير هذا أنه كان يتعرق العظم الذى تتعرقه ويضع فاه على موضع فاه وغير ذلك

(٤) قوله « بسواك الغير » أقول : ومن كره ذلك شرعاً فلا دليل له

(٥) قوله « الإشارة » أقول : وذلك لأنها فهمت من تطويل نظره الى عبد الرحمن أنه يريد السواك لما تعرفه من شدة محبته السواك والمداومة عليه ، فأخذته ، وأقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . وكأنه أحب السواك فى هذه الحالة مقدمة للخطاب مع الذى وقع عقيه وحسن تهيته بالنظافة للقاء ذى العزة عز وجل

والحرركات

وقوله ﷺ ، في الرفيق الأعلى ، إشارة منه ﷺ إلى قوله تعالى (١) ﴿ ٤ : ٦٩ ﴾ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم - الآية) ، وقد ذكر بعضهم أن قوله تعالى ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ إشارة إلى ما في هذه الآية ، وهي قوله ﴿ مع الذين أنعم الله عليهم ﴾ فكان هذه تفسير لتلك . وبلغني أنه صنف في ذلك كتاب يفسر فيه القرآن بالقرآن (٢)

(١) قوله ، إشارة الى قوله تعالى ، . أقول : من حيث الإتيان بلفظ الرفيق ، أى اجعلني في الرفيق الأعلى . وكأنه وقع منه هذا الكلام جواباً عن تخيير الله له في الحياة أو الوفاة ، لما ثبت في الصحيح من الحديث في ذلك ، أن قلت هو من النبيين ومن الصديقين ومن الشهداء - لما ثبت أنه مات مسموماً من أكلة خبير - ومن الصالحين ، فإذا هذا الطلب وقد علم أنه من ذلك الرفيق ؟ قلت : يحتمل أنه ليس بدعاء بل إخبار عن اختياره للقاء الله ، ويحتمل الدعاء من باب ﴿ قل رب احكم بالحق ﴾ ونحوه . والاول هو الاظهر لما ثبت في البخارى عن عائشة قالت دكان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صحيح : إنه لم يقبض نبي حتى يرى مقعده من الجنة ثم يخبر ، فلما نزل به ورأسه على فخذي غشي عليه ، ثم أفاق فأشخص بصره الى سقف البيت ثم قال : اللهم الرفيق الأعلى . فقلت : إذا لا يختارنا ، وعرفت أنه الحديث الذي كان يحدثنا ، وهو صحيح . قالت : وكان آخر كلمة تكلم بها . انتهى . والرفيق في الرواية منصوب بأختار مقدراً . قال السهيلي في الروض : إنما اختار هذه الكلمة لأنها تتضمن التوحيد الذي يجب أن يكون آخر كلام المؤمن ، لانه قال تعالى ﴿ الذين أنعم الله عليهم ﴾ وهم أهل الصراط المستقيم وهم أهل لا إله إلا الله . انتهى . وهذا يقتضى أن المراد من حديث د من كان آخر كلامه لا إله إلا الله ، . الحديث أن يكون بلفظ كلمة التوحيد أو معناها

(٢) قوله ، يفسر فيه القرآن بالقرآن ، أقول : علم التفسير هو العلم الباحث عن أحوال كلام الله من حيث الدلالة على المراد ، وبيان المراد من دلالة آية على معنى

وقوله **يُكَلِّمُ** « في الرفيق الأعلى » يجوز أن يكون « الأعلى » من الصفات اللازمة ، التي ليس لها مفهوم يخالف المنطوق ^(١) ، كما في نحو قوله تعالى ﴿ ٢٣ : ١١٧ ﴾ ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) وليس ثمة داع إلهاً آخر له به برهان . وكذلك قوله ﴿ ٣ : ٢١ ﴾ ويقتلون النبيين بغير حق) ولا يكون قتل النبيين إلا بغير حق ^(٢) .

بآية أخرى من أكل التفسير ، قال الحافظ السيوطي في الانتقان : قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن ، فاجعل فيه في مكان فقد فسر في موضع آخر ، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر . وقد ألف ابن الجوزي كتاباً فيها أجمل في القرآن وفسر في موضع آخر منه . انتهى . وسرد أمثلة من ذلك في نوع المجمل . قلت : إلا أنه ليس كل مجمل في القرآن قد بين فيه ، وكأنه يريد باعتبار الأغلب

(١) قوله « التي ليس لها مفهوم يخالف المنطوق » أقول : أي ليس يراد منها ذلك المفهوم ، وإلا فتبوت المفهوم من ضرورة اللفظ الموضوع ، إلا أنه قد يريده المتكلم وهو الأصل ، وقد لا يريده ، وهذا كالصفة التي تكون للتوضيح أو للتأكيد ، والأول كالصفة التي تكون للتخصيص والتقييد وذلك هو الأصل في وضعها

(٢) قوله « ولا يكون قتل النبيين إلا بغير الحق » أقول : أي في نفس الأمر . وقال جار الله الزمخشري : فإن قلت قتل النبيين لا يكون إلا بغير الحق ، فما فائدة ذكره ؟ قلت : معناه أنهم قتلوه بغير الحق عندهم ، لأنهم لم يقتلوا ولم يفسدوا في الأرض فيقتلوا ، وإنما نصحوهم ووجههم إلى ما ينفعهم فقتلوه ، فلو سئلوا وأنصفوا من أنفسهم لم يذكروا وجهاً يستحقون به القتل عندهم . انتهى . فأفاد أن مفهومه على حظ ومراد ، وأن معناه تقتلونهم ظلماً وباطلاً في اعتقادكم أيضاً أي كما هو في نفس الأمر كذلك . قال سعد الدين في حواشي الكشاف : الظاهر أن اللام يريد في قوله « الحق » للجنس ، والمعنى أنه باطل محض وظلم صرف في اعتقادهم أيضاً كما هو في الواقع ، ونفي الجنس يفيد العموم كما في السكرية في قوله بغير حق على ما في آل عمران . انتهى

فيكون « الرفيق » ، لم يطلق إلا على الأعلى الذي اختص به الرفيق . ويقوى هذا : ما ورد في بعض الروايات « وألحقني بالرفيق » ، ولم يصفه بالأعلى . وذلك دليل على أنه المراد بلفظة « الرفيق » ، الأعلى^(١)

ويحتمل أن يراد بالرفيق ما يعم الأعلى وغيره^(٢) . ثم ذلك على وجهين : أحدهما : أن يختص الرفيقان^(٣) معاً بالمقرين المرضيين . ولا شك أن مراتبهم متفاوتة . فيكون ﷺ طلب أن يكون في أعلى مراتب الرفيق ، وإن كان الكل من السعداء المرضيين

والثاني : أنه يطلق « الرفيق » ، بالمعنى الوضعي الذي يعم كل رفيق^(٤) ، ثم يخص منه « الأعلى » ، بالطلب . وهو مطلق المرضيين . ويكون « الأعلى » ، بمعنى العالي . ويخرج عنه غيرهم . وإن كان اسم « الرفيق » ، منطلقاً عليهم

(١) قوله « بلفظة الرفيق الأعلى » ، أقول : لأن حذفه دليل أنه ما أتى به إلا للتأكيد ، لأن المسئول في الحالين واحد والمطلوب متحد سواء قيد باللفظ المؤكد أو جرد

(٢) قوله « ما يعم الأعلى وغيره » ، أقول : دل لذلك التقييد بالصفة

(٣) قوله « الرفيقان »^(١) ، أقول : المذكور أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم ، الرفيق^(٢) الأعلى والرفيق^(٣) غير الأعلى ، ولكن يريد بالفريقين المقرين المرضيين . ولا ريب أن أولئك وإن شملتهم صفة التقريب والرضا فانهم متفاوتون في الرتب ، منهم السابقون ومنهم أصحاب اليمين ، ثم هم متفاوتون فيما بينهم في المنازل في الجنة فيصح طلب الكون في الرفيق الأعلى

(٤) قوله « وهو يعم كل رفيق » ، أقول : من المرضيين والمغضوب عليهم ، فإن الرفيق كالرفيق : فريق في الجنة وفريق في السعير . ويراد بالرفيق الأعلى مطلق

(١) في الأصل « الفريقان » ، « الفريق » ، . والتصحيح من عبارة الشرح ومتن الحديث

وأما حديث أبي موسى ففيه أمران . أحدهما : الاستيائك على اللسان . واللفظ الذي أورده صاحب الكتاب - وإن كان ليس بصريح في الاستيائك على اللسان - فقد ورد ذلك مصرحاً به في بعض الروايات^(١)

والعلة التي تقتضي الاستيائك على الأسنان موجودة في اللسان ، بل هي أبلغ وأقوى ، لما يرتقي إليه من أبخرة المعدة

وقد ذكر الفقهاء أنه يستحب الاستيائك عرضاً . وذلك في الأسنان . وأما في اللسان : فقد ورد منصوفاً عليه في بعض الروايات^(٢) ، والاستيائك فيه طولا ،

المرضيين لا أهل أعلى رتبة منهم^(٣) . ولذا قال : ويكون الأعلى بمعنى العالي لأن الأعلى مراد به الذي ليس فوقه رتبة وهو [غير] مراد على هذا التقرير ، إنما المراد في الرفيق الذي ثبت لهم مطلق العلو على غيرهم وهم من لا علو له أصلاً ، والالتئام الأول هو المتعين فانه صلى الله عليه وآله وسلم لا يطلب من الله تعالى إلا أكل مطلوب ، وإنما أراد الشارح استيفاء الاحتمالات اللفظية

(١) قوله « فقد ورد مصرحاً في بعض الروايات ، أقول : يريد ما ورد في بعض ألفاظ حديث أبي موسى المذكور بلفظ « وطرف السواك على لسانه ، يشير الى فوق ، زاد هذا أحمد . قال الراوى : كأنه يستن طولا

(٢) قوله « فقد ورد منصوفاً عليه في بعض الروايات ، . أقول : أخرج أبو داود في مراسيله من طريق عطاء « إذا استكتمت فاستاكوا طولا ، وفيه محمد بن خالد القرشي ، قال ابن القطان في الوهم والأيهام : لا يعرف . قال الحافظ ابن حجر تعقباً له : قلت وثقه ابن معين وابن حبان . وروى أبو نعيم من حديث عائشة « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستاك عرضاً ولا يستاك طولا ، وفي إسناده عبد الله بن حكيم متروك . وفي الباب أحاديث كلها متكلم فيها ، إلا أنها بانضمام بعضها الى بعض لا تقصر عن رجحان العمل بها

(١) المراد بالرفيق الأعلى أهل الرتب العلية وبجائتهم البازي عز وجل

الثاني^(١) : ترجم البخارى على هذا الحديث باستيائك الإمام بحضرة رعيته . فقال
« باب استيائك الإمام بحضرة رعيته ،

قال الشيخ الإمام الشارح تقي الدين رحمه الله : والتراجم التي يترجم بها أصحاب
التصانيف على الأحاديث ، إشارة إلى المعاني المستنبطة منها ، على ثلاث مراتب . منها :
ما هو ظاهر في الدلالة^(٢) على المعنى المراد ، مفيد لفائدة مطلوبة . ومنها : ما هو خفي
الدلالة على المراد ، بعيد مستكره . لا يتمشى إلا بتعسف . ومنها : ما هو ظاهر
الدلالة على المراد ، إلا أن فائدته قليلة لا تكاد تستحسن ، مثل ما ترجم « باب
السواك عند رمى الجمار^(٣) » ، وهذا القسم - أعني ما لا تظهر فيه الفائدة - يحسن إذا
وجد معنى في ذلك المراد يقتضى تخصيصه بالذكر ، ويكون عدم استحسانه في بادى

(١) قوله « الثاني ، أقول : أى من الأمرين اللذين في حديث أبي موسى ،
والمراد بما فهم منه وأريد به ، وإن لم يكن بما قصده صاحب العمدة هنا ، والترجمة
ما يؤخذ من معنى الحديث ثم يجعل عنوانا للباب

(٢) قوله « منها ما هو ظاهر الدلالة » . أقول : أى من التراجم ما دلالة ظاهرة
في المعنى الذي أريد بالحديث - الذي سبقت الترجمة لأجله - تفيد فائدة مطلوبة من
الحديث ، وهو غالب التراجم في كتب الحديث ، إلا في صحيح البخارى فإنه وجد
القسم الثاني كثيراً ، بل أول ترجمة فيه من قسم الخفي ، فإنه ترجم أول باب منه بباب
بده الوحى ، ثم ساق فيه حديث إنما الأعمال بالنيات ، فاعترض عليه بأنه لا تعلق له
بالترجمة أصلاً . قال الحافظ ابن حجر : وقد تكلفت مناسبتة للترجمة فقال كل بحسب
ما ظهر له

(٣) قوله « مثلاً ترجم باب السواك عند رمى الجمار ، أقول : هذا مثال لما هو
ظاهر الدلالة على المراد ، إلا أنه قليل الفائدة ، وذلك أن الأصل لإباحة السواك عند
رمى الجمار ، فما في الترجمة به فائدة يعتد بها

الرأى^(١) لعدم الاطلاع على ذلك المعنى . فتارة يكون سببه الرد على مخالف في المسألة^(٢) لم تشتهر مقالته^(٣) ، مثل ما ترجم على أنه يقال « ما صلينا ، فإنه نقل عن بعضهم أنه كره ذلك »^(٤) . ورد عليه بقوله عليه السلام « إن صليتها ، أو ما صليتها »^(٥) .

(١) قوله « بادی الرأي » . أقول : أى من غير نظر ولا روية ولا تدبر . وقد كثر اعتراض العلماء على كثير من تراجم البخارى ، حتى ألف ابن المنير كتاباً مستقلاً في تراجم البخارى . وهذه الفوائد التى أتى بها الشارح المحقق مفيدة في ذلك

(٢) قوله « الرد على من يخالف في المسألة » ، أقول : هذا كثير في تراجم البخارى كقوله « باب الصلاة في المنبر والسطوح والخشب » . قال شراحه : يشير بذلك الى الجواز ، والخلاف في ذلك مع بعض التابعين . وعن المالكية في المكان المرتفع إذا كان إماماً . إلا أن هذه التراجم لهذه الفائدة قد تآتى في تراجم تظهر فيها المناسبة لحديث الباب

(٣) قوله « لم تشتهر مقالته » ، أقول : لأنها إن اشتهرت فإنه لا يبق في الترجمة خفاء كما ترجم « باب قول الرجل فاتتنا الصلاة » ثم قال : وكره ابن سيرين أن يقول فاتتنا ، ولكن ليقول لم ندرك الصلاة . ثم ساق حديث « وما فاتكم فاتموا »

(٤) قوله « فإنه نقل عن بعضهم أنه كره ذلك » ، أقول : في فتح البارى أنه كره إبراهيم النخعى للرجل أن يقول لم فصل ويقوم يصلى . قلت : وكرهه النخعى إنما هو في حق منظر الصلاة ، وقد صرح ابن بطل بن ذلك ، ومنظر الصلاة في صلاة كما ثبت بالنص ، وفي إطلاق المتظر ما صلينا يقتضى نفي ما أثبتته فلذلك كرهه

(٥) قوله « بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إن صليتها ، أو ما صليتها » ، أقول : لفظه أنه جاء عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم الخندق فقال : يا رسول الله ، والله ما كدت أن أصلى حتى كادت الشمس تغرب . فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : والله ما صليتها . الحديث . وسيأتى . وهكذا لفظ البخارى في هذا الباب : ما صليتها بالجزم من غير تشكك من الراوى

وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له^(١) . فيذكر الحديث للرد على من فعل ذلك الفعل ، كما اشتهر بين الناس في هذا المكان التحرز عن قولهم « ما صلينا » وإن لم يصح أن أحداً كرهه . وتارة يكون لمعنى يخص الواقعة^(٢) ، لا يظهر لكثير من الناس في بادى الرأي ، مثل ما ترجم على هذا الحديث « استيائك الإمام بحضرة رعيته » فإن الاستيائك من أفعال البذلة والمهنة . ويلازمه أيضاً من إخراج البصاق وغيره ما لعل بعض الناس يتوهم أن ذلك^(٣) يقتضى إخفاءه ، وتركه بحضرة الرعية . وقد اعتبر الفقهاء في مواضع كثيرة هذا المعنى^(٤) . وهو الذى يسمونه

(١) قوله « وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له » أقول : عطف على قوله فتارة أى إن سبب عدم الاطلاع على المعنى الذى أريد بالترجمة إما كونها رداً على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو رداً على فعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، كما اشتهر عند الناس تحرزهم عن قولهم ما صلينا ، وهذا تحرز لا أصل له ولا يستند الى قول عالم فضلاً عن دليل إن لم يثبت ما سلف عن إبراهيم النخعي من الكراهة ، وإلا فإن ثبت فهو أصل في الجملة لهذا المشتبه ، فقد جعل الشارح هذه الترجمة مثالا للقسمين : الأول على تقدير صحة كلام النخعي ، والثاني على تقدير عدم صحته

(٢) قوله « وتارة يكون لمعنى يخص الواقعة » أقول : هو ثالث ما يكون سبب عدم الاطلاع على ذلك المعنى ، ولعدم الاطلاع على المعنى المراد لحقائه . وبقيت أسباب ثلاثة بسببها لا تستحسن الترجمة بادية الرأي ، إما الرد على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو الرد لفعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، أو اختصاص الواقعة بمعنى خفي

(٣) قوله « أن ذلك » أقول : أى كونه من أفعال البذلة أو المهنة

(٤) قوله « وقد اعتبر الفقهاء في مواضع كثيرة هذا المعنى » . أقول : أى اتقاء ما كان من أفعال المهنة والبذلة ويسمونه حفظ المروءة ، وجعلوه من مسمى العدالة ، وكما اختلف رسم الناس للبروءة فقليل : هى قوة للنفس مبدءاً لصدور الأفعال الجميلة

بمفظ المرومة . فأورد^(١) هذا الحديث لبيان أن الاستيائك ليس من قبيل ما يطلب إخفاؤه ، وتركه الإمام بحضرة الرعايا ، إدغالا له في باب العبادات والقربات . والله أعلم .

باب المسح على الخفين^(٢)

منها المستتبعة للبدح شرعاً وعقلاً وعرفاً . وقيل : آداب ففسانية ، تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات . وقيل : حفظ الرجل نفسه واحترازه عن الدنس . وقيل : بحجة جبلت عليها النفوس الزكية ، وشيعة طبعت عليها الطباع الكريمة ، وأولى الناس بها من له بنوة النبوة

(١) قوله « فأورد » أقول : أى البخارى حديث استيائك بحضرة رعيته ، لبيان أن الاستيائك من العبادات والقربات ، وليس بما يطلب إخفاؤه وتركه بحضرة الناس لهذا ، وإن كان بعض العبادات يطلب تركه وإخفاؤه لمعنى آخر

باب المسح على الخفين . (٢) أقول : أى عند الوضوء والاجتزاء به عن غسلها ، وذلك خاص بالوضوء لا يدخل الغسل فيه بالإجماع . وفى ذكر المصنف له فى أبواب الوضوء ما يشعر بذلك ، ويشير اليه الشارح فى آخر الكلام على الحديث . قال على الخفين . . أقول : الخف معروف . واتفقوا على جواز المسح على الخف الصحيح ، واختلفوا فى المتخرق : فقال مالك وأصحابه : يمسح عليه إن كان الخرق يسيراً . وقيل : يجوز وإن اتسع خرقه ما دام يسمى خفاً . ومدار الخلاف على الاختلاف فى علة رخصة المسح ، فمن قال إنها مشقة نزع الخف قال : يجوز وإن كان محزوقاً ، ومن قال : العلة ستر الخف القدمين قال : إذا انكشف من القدم شيء اتقل فرضها من المسح الى الغسل . ثم اختلف هل يمسح على الجورين والتلين ؟ فإنه قد روى فى المسح عليها حديث صححه الترمذى ، فمن الناس من قال به ، ومنهم من ضعفه . ثم المجيز استدلل بالقياس على الخفين فى الجورين لا فى التلين لأنه لا جامع بين الخفين والتلين بخلاف الجورين

٢١ - الحديث الأول : عن المغيرة بن شعبة ^(١) رضى الله عنه قال :
« كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ ^(٢) ، فَأَهْوَيْتُ ^(٣) لِأَنْزِعَ خُفَّيْهِ . فَقَالَ : دَعُمَا ،
فَأَنَّى أَذْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ . فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا »

٢٢ - الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان ^(٤) رضى الله عنهما قال :
« كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ . فَقَالَ ، وَتَوَضَّأَ . وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ ، مُخْتَصِرًا

(١) قوله « عن المغيرة » أقول : لم يذكر الشارح المحقق من أحواله شيئاً ، مع ذكره فيما سلف طرفاً من أحوال الصحابي المذكور في العمدة . وهو أبو عبد الله ، وقيل أبو عيسى ، المغيرة بن شعبة بن أبي عامر ، انتهى نسبه الى عوف بن ثقيف الثقفي . أسلم عام الخندق ، وقدم مهاجراً . وقيل أول مشاهدته الحديبية . نزل الكوفة ، ومات بها سنة خمسين وهو ابن سبعين سنة ، ومات وهو أمير الكوفة لمعاوية

(٢) قوله « كنت في سفر » أقول : وقع في المغازي أنه كان في غزوة تبوك على تردد في ذلك من بعض رواياته . ولمالك وأحمد وأبي داود من طريق عباد بن زياد عن عروة بن المغيرة أنه كان في غزوة تبوك بلا تردد ، وأن ذلك كان في صلاة الفجر (٣) قوله « فأهويت » أقول : أى مددت . قال الأصمعي : أهويت بالشئ إذا أوامأت به . قال ابن بطال : فيه خدمة العالم ، وأن للخادم أن يقصد الى ما يعرف من عادة مخدومه قبل أن يأمره . وفيه الفهم من الإشارة ، ورد الجواب عما يفهم عنها لقوله « فقال دعهما »

(٤) قوله « عن حذيفة » أقول : لم يجر الشارح على عادته في عد أحاديث الباب ، لكونه هنا شرح لحديثين وإن كان قد سلف له في الحديث الثالث والرابع من الباب الذى قبل هذا هذا المسلك مع عددهما . قال الزركشى : حديث حذيفة ذكره المصنف مختصراً ، ولفظه في الصحيحين عنه قال « كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

كلا الحديثين يدل على جواز المسح على الخفين^(١). وقد تكثرت فيه الروايات^(٢)، ومن أشهرها: رواية المغيرة^(٣). ومن أصحابها: رواية جرير بن عبد الله البجلي^(٤) - بفتح الباء والجيم معاً - وكان أصحاب عبد الله بن مسعود يعجبهم حديث جرير، لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة. ومعنى هذا الكلام: أن آية المائدة إن كانت متقدمة

فأتى إلى سباطة قوم فبال قائماً، فتنجيت، فقال: أدنه، فدنوت منه حتى قت عند عقبه فتوضأ، زاد مسلم، فسح على خفيه، قال عبد الحق في جمعه بين الصحيحين: ولم يذكر البخاري في روايته هذه الزيادة، فعلى هذا لا يحسن من المصنف عد هذا الحديث في هذا الباب من المتفق عليه. انتهى

(١) قوله: يدل على جواز المسح على الخفين، أقول: واختلفوا في الأفضل منه ومن الغسل، فقال الشيخ محي الدين: صرح جمع من الأصحاب بأن الغسل أفضل، بشرط أن لا يترك المسح رغبة عن السنة. وقال ابن المنذر: الذي أختره أن المسح أفضل، لأجل من طعن فيه من أهل البدع والخوارج

(٢) قوله: وقد تكثرت فيه الروايات، أقول: قال الحافظ ابن حجر في الفتح: قد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم - قلت هو أبو القاسم ابن منده في تذكرته - رواه لجاوزوا الثمانين، فيهم العشرة. وفي ابن أبي شبة عن الحسن: حدثني سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين

(٣) قوله: ومن أشهرها رواية المغيرة، أقول: ذكر البزار أنه روى عنه من نحو ستين طريقاً، وذكر ابن منده منها خمسة وأربعين

(٤) قوله: حديث جرير بن عبد الله، أقول: أخرجه مسلم. وقول الشارح إنه من أصح روايات المسح مشكل، لأنه انفرد مسلم بإخراجه، وحديث المغيرة متفق عليه، والمتفق عليه أصح كما علم في أصول الحديث، إلا أن يقال أراد أصح معنى لدلالته على أنه كان بعد المائدة فأزال ما وقع لمن ظن أن المسح منسوخ بها كما سيصرح به، أو أراد أصح الروايات ما عدا رواية المغيرة

على المسح على الخفين كان جواز المسح ثابتاً من غير نسخ . وإن كان مسح الخفين متقدماً كانت آية المائدة تقتضى خلاف ذلك^(١) ، فينسخ بها المسح . فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم ، وشكوا في جواز المسح . وقد نقل عن بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه قال : قد علمنا أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين ، ولكن أقبل المائدة أم بعدها ؟ إشارة منه بهذا الاستفهام إلى ما ذكرناه^(٢) . فلما جاء حديث جرير مبيناً للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال . وفي بعض الروايات : التصريح بأنه رأى النبي ﷺ يمسح على الخفين بعد نزول المائدة ، وهو أصرح من رواية من روى عن جرير ، وهل أسلفت إلا بعد نزول المائدة ؟^(٣)

(١) قوله : تقتضى خلاف ذلك ، أقول : أى عدم الجواز ، لأنه يكون المسح على الخفين منسوخاً بالآية لأنها أمر بالغسل لأنها عطف على المغسول . وهذا القول وهو أن آية المائدة ناسخة للمسح مذهب ابن عباس كما نسب إليه ابن رشد في النهاية

(٢) قوله : إلى ما ذكرناه ، أقول : أى من توقف الدلالة لأجل التعارض . ولا يخفى أن التعارض إنما هو على قراءة نصب الأرجل لا على قراءة جرها . وقال القائلون بجوازه : ليس بين الآية والآثار تعارض ، لأن الأمر بالغسل إنما هو متوجه إلى من لا خف له ، والرخصة إنما هي للابس الخف . وقيل : إن تأويل قراءة الأرجل بالخف هو المسح على الخفين فتكون الآية بقراءة النصب أفادت إيجاب الغسل مطلقاً ، ثم خصصت الإطلاق بقراءة الجر ، إنما يجب على من لا خف له وبين ذلك فعله صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قوله : وهو أصرح من رواية من روى الخ ، أقول : لأن إسلامه بعد نزول سورة المائدة لا يقتضى أن مسحه صلى الله عليه وآله وسلم وقع بعد نزولها ، لجواز أنه روى عن غيره صلى الله عليه وآله وسلم ، فيحتمل أن الذى بلغه كان مسحه قبل نزول المائدة ، إذ ليس من لازم تأخر إسلامه أن يتأخر وقوع ما رواه ، لجواز أنه روى عن غيره ما كان واقعاً قبل إسلامه ، إلا أنه يبعده أنه قال ذلك لمن سأل : هل

وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة^(١) ، حتى عُدد شعاراً لأهل السنة ، وعد إنكاره شعاراً لأهل البدع

وقوله عليه السلام في حديث المغيرة «دعها» ، فإن أدخلتهما طاهرتين ، دليل على اشتراط الطهارة^(٢) في اللبس لجواز المسح . حيث علل عدم نزعهما بإدخالهما طاهرتين فيقتضى أن إدخالهما غير طاهرتين مقتضى للنزع

وقد استدل به بعضهم على أن إكمال الطهارة فيهما شرط^(٣) ، حتى لو غسل إحداهما

مسح صلى الله عليه وآله وسلم قبل المائدة أو بعدها ؟ فقال : وهل كان إسلامي إلا بعد نزول المائدة ؟ أي فما أرويه واقع بعد إسلامي

(١) قوله «عند علماء الشريعة» ، أقول : قال ابن المنذر نقلاً عن ابن المبارك : ليس في المسح على الخفين عند الصحابة اختلاف ، لأن كل من روى عنه إنكاره منهم فقد روى عنه إثباته . وقال ابن عبد البر : لا أعلم أنه روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك ، مع أن الروايات الصحيحة الجواز مطلقاً . قلت : في النهاية لابن رشد المالكي أن في المسح ثلاثة أقوال : الجواز مطلقاً وبه قال جمهور فقهاء الأمصار ، وجوازه في السفر دون الحضر ، ومنع جوازه على الإطلاق وهو أشدها . والأقوال الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك

(٢) قوله «على اشتراط الطهارة» ، أقول : أي أن تكون الرجلان طاهرتين تطهير الوضوء ، وذلك شيء يجمع عليه ، إلا خلافاً شاذاً . واختلف الفقهاء فيمن غسل رجله ولبس خفيه ثم آتم وضوءه هل يمسح عليهما ؟ فمن لم ير الترتيب واجبا قال بجواز ذلك ، ومن رآه واجبا قال : لم يجز . أفاده في نهاية ابن رشد . وخالف داود فقال : المراد الطهارة من النجاسة ، فإذا لم تكن على رجله نجاسة حال اللبس جاز له المسح

(٣) قوله «على أن إكمال الطهارة فيهما شرط» ، أقول : في نهاية المجتهد^(١) أن من

(١) هي بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن الوليد بن رشد المالكي كما تقدم

وأدخلها الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها الخف لم يجز المسح

وفي هذا الاستدلال عندنا ضعف^(١) - أعني في دلالة على حكم هذه المسألة - فلا يمتنع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما أدخلت طاهرة . بل ربما يدعى أنه ظاهر في ذلك . فإن الضمير في قوله « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما

نعم ، من روى « فإني أدخلتهما وهما طاهرتان »^(٢) قد يتمسك برواية هذا القائل ، من حيث إن قوله « أدخلتهما » إذا اقتضى كل واحدة منهما ، فقوله « وهما

لبس خفيه بعد أن غسل إحدى رجليه وقبل أن يغسل الأخرى لا يمسح على الخفين ، لأنه لا لبس للخف قبل تمام الطهارة ، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحق . وقال أبو حنيفة والثوري والمزني والطبري وداود : يجوز له المسح . وسبب الخلاف هل كما تنتقل طهارة القدم إلى الخف إذا ستره الخف كذلك تنتقل طهارة الخف الأسفل الواجبة إلى الخف الأعلى ؟ فمن شبه النقلة الثانية بالأولى أجاز المسح على الخف الأعلى ومن لم يشبهها وظهر له الفرق لم يجزه . انتهى

(١) قوله « ضعف » أقول : في الاستدلال بقوله « أدخلتهما طاهرتين » على شرطية إدخالها بعد كمال الطهارة فيهما ، وذلك لأن هذه العبارة لا تقتضى ذلك ، بل هي ظاهرة في خلاف هذا الاشتراط ، لأن ضمير « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما ، فكأنه قال : أدخلت كل واحدة طاهرة . فقول الشارح ظاهر في ذلك ، أي لفظ الحديث في ذلك ، أي في إدخال كل واحدة على انفرادها طاهرة

(٢) قوله « نعم من روى فإني أدخلتهما وهما طاهرتان » أقول : هذا في البخاري من رواية الكشميني ، وغيره من الرواية بلفظ حديث المغيرة وهي في سنن أبي داود إلا أنها بلفظ « دع الخفين فإني أدخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان » ورواه الشافعي بلفظ « قلت يا رسول الله أتمسح على الخفين ؟ قال : نعم ، إني أدخلتهما وهما طاهرتان »

طاهرتان ، حال من كل واحدة منهما^(١) . فيصير التقدير : أدخلت كل واحدة في حال طهارتها . وذلك إنما يكون بكال الطهارة

وهذا الاستدلال بهذه الرواية من هذا الوجه قد لا يتأتى في رواية من روى ، أدخلتهما طاهرتين ، وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوي جداً ، لاحتمال الوجه الآخر في الروایتين معاً^(٢) . اللهم إلا أن يضم إلى هذا دليل يدل على أنه لا تحصل الطهارة لإحداهما إلا بكال الطهارة في جميع الأعضاء^(٣) . فحينئذ يكون

(١) قوله : « حال من كل واحدة منهما » أقول : فكأنه قال : أدخلت كل واحدة منهما ، والحال أنهما معاً طاهرتان ، والحال قيد في عاملها فيفيد أن الإدخال وقع لكل واحدة منهما وهما طاهرتان ، وهو المراد لهذا المستدل

(٢) قوله : « لاحتمال الوجه الآخر في الروایتين معاً » . أقول : وهو يريد أنه أدخل كل واحدة طاهرة فلا يدل على ما ذكر ، فإن قوله أدخلتهما وهما طاهرتان كما يحتمل أدخلت كل واحدة في حال طهارتهما يحتمل أدخلت كل واحدة في حال طهارتهما ، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال . فقوله « وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوي جداً » أي على لفظ حديث العمدة ولفظ حديث وهما طاهرتان لهذا الاحتمال المذكور

(٣) قوله : « إلا بكال الطهارة في جميع الأعضاء » . أقول : إن هذا بناء على أن الطهارة لا تتبع ، فلا يقال « وهما طاهرتان » إلا وقد صارت كل واحدة طاهرة ، ولا تطهر إلا بكال الوضوء وتعلمه ، وحينئذ فلا بد من إدخالها الخفين وقد كلت طاهرتيها ، وهو المراد . إلا أن قولهم أن الطهارة لا تتبع لا نعرف له دليلاً ناهضاً ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق « اللهم الخ » ، إلا أن يقال إنه لا يسمى الفعل وضوءاً والفاعل متوضئاً وطهوراً ومتطهراً إلا بعد إكماله لغسل ما أمر بغسله أو مسحه من أعضاء الوضوء جميعاً فيكون هو الدليل للسألة . ويتفرع على صحة هذه الدعوى أنه لو أحدث المتوضئ وقد غسل بعض أعضائه أنه لا يعيد ما ضله بل يتم ما بقي من

ذلك الدليل - مع هذا الحديث - مستنداً لقول القائلين بعدم الجواز . أعني أن يكون المجموع هو المستند . فيكون هذا الحديث دليلاً على اشتراط طهارة كل واحدة منهما^(١) ، ويكون ذلك الدليل دالاً على أنها لا تطهر إلا بكال الطهارة

ويحصل من هذا المجموع حكم المسألة المذكورة في عدم الجواز

وفي حديث حذيفة تصريح بجواز المسح عن حدث البول^(٢)

وفي حديث صفوان بن عسال^(٣) - بالعين المهملة وتشديد السين - ما يقتضي جوازه عن حدث الغائط ، وعن النوم أيضاً . ومنعه عن الجنابة

أعضائه ، لأن النقض إنما يكون للطهارة ، ولا تكون طهارة إلا بتام غسل الأعضاء كلها

(١) قوله : فيكون هذا الحديث دليلاً على اشتراط طهارة كل واحدة ، أقول : أما هذا فتقيده الرواية ، سواء كانت بلفظ : أدخلتهما طاهرتين ، أو بلفظ : وهما طاهرتان ، فإن الكل يفيد اشتراط طهارتهما للجواز المسح ، فالقول : لا تبعض الطهارة إذا تم الدليل عليه وانضم إلى أحد احتمالي العبارتين في الحديث دل على مدعى القائل إنه لا بد من إدخال كل واحدة منهما مع طهارة الأخرى

(٢) قوله : عن حدث البول ، أقول : أي الإضافة بيانية ، أي عن حدث هو البول ، وذلك لأنه قال فيه : فبال وتوضاً ومسح على خفيه

(٣) قوله : وفي حديث صفوان بن عسال ، أقول : هو حديث رواه أحمد وابن خزيمة ولفظه : عن صفوان بن عسال قال : أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن نمسح على الخفين - إذا نحن أدخلناهما على طهر - ثلاثاً إذا سافرنا ، ويوماً وليلة إذا أقفنا ، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم ، ولا نخلعهما إلا من جنابة . . ونقل المجد ابن تيمية عن الخطابي أنه قال : إنه صحيح الإسناد . وفي حواشي المنتقى للعلامة محمد بن إبراهيم الوزير : أن مدار حديث صفوان على عاصم بن أبي النجود ، صدوق سبيء الحفظ مختلف فيه ، ولم يذكر فيه : على طهر ، في أكثر الطرق . وقد روى

باب في المذى وغيره^(١)

٢٣ - عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : « كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً . فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، لِمَكَانِ ابْنَتِهِ مِنِّي . فَأَمَرْتُ الْمُقَدَّادَ بْنَ الْأَسْوَدِ فَسَأَلَهُ ^(٢) . فَقَالَ : يَغْسِلُ ذَكَرَهُ ، وَيَتَوَضَّأُ ،

أصل الحديث الصحيح مع عاصم عبد الله بن خليفة أبو العرب الهمداني ، تكلموا فيه ، ولم يزد على قوله « للسافر ثلاثة أيام وللقيم يوم وليلة ، انتهى . وقد أطل الحافظ ابن حجر الكلام في إسناده في التلخيص . واعلم أن من تمام الفائدة بيان ما يتعلق بالمسح من التوقيت وغيره . أما التوقيت فإنه لم يخرج البخاري فيه شيئاً ، ولذا لم يذكره صاحب العمدة . وحديث صفوان هذا قد دل عليه ، وبه قال الجمهور . وقال مالك : يمسح على ما لم يخلع . وأما محل المسح فقبل الواجب مسح أعلى الخف دون أسفله ، وهو قول عامة القائلين بالمسح . وقيل : يجب مسح بطهونهما وظهورهما . وسبب الخلاف تعارض الآثار في ذلك وتشبيه المسح بالغسل ، فأخرج الخمسة إلا النسائي من حديث المغيرة « أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسح أعلى الخف وأسفله ، وأخرج أبو داود والدارقطني من حديث علي رضي الله عنه « لو كان الدين بالرأى لكان أسفله - أي الخف - أولى بالمسح من أعلاه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح على ظاهر خفيه ، ولكن حديث المغيرة قال الترمذي : هذا حديث معلول ، لم يسنده عن ثور غير الوليد بن مسلم . وسألت أبا زرعة ومحمداً عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وجمع بين الحديثين من قال : حديث علي محمول على الوجوب ، وحديث المغيرة على الاستحباب . قال ابن رشد : وهي طريقة عنه

(١) « باب المذى ، أقول : وهو باب نواقض الوضوء .

(٢) قال « فأمرت المقداد ، أقول : في رواية للنسائي أن علياً رضي الله عنه قال : أمرت عماراً أن يسأل . وفي رواية لابن جبان والاسماعيلي أن علياً رضي الله

والبخارى^(١) «اغسل ذكرك وتوضاً»
ومسلم «توضاً وانضح فرجك»^(٢)

عنه قال : سألت . وجمع ابن حبان بين هذا الاختلاف بأن علياً رضى الله عنه أمر عماراً أن يسأل ، ثم أمر المقداد بذلك ، ثم سأل بنفسه . قال الحافظ ابن حجر : إنه جمع جيد ، إلا بالنسبة الى آخره لكونه مغايراً لقوله أستحي عن السؤال بنفسى لمكان فاطمة ، فيتعين حمله على المجاز أن بعض الرواة أطلق أنه سأل لكونه الأمر بذلك

(١) قال «والبخارى» أقول : الذى رأيت فى البخارى فى باب المذى فى هذا الحديث بلفظ «توضاً و اغسل ذكرك» ولفظ البخارى فى هذا الحديث فى باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من كتاب الوضوء ، ولفظه فى كتاب العلم فى هذا الحديث ثلاثة ألفاظ : أحدها يغسل ذكره ويتوضأ ، والثانية الوضوء ، والثالثة توضأ وانضح فرجك . فعرفت أن لفظ العمدة الأول انفرد به مسلم وأحد ألفاظ البخارى وإن لاقاه فى المعنى ، إلا أن فيه قلباً ، فانه جعل غسل الذكر مؤخراً عن الوضوء . قال ابن حجر فى فتح البارى فى شرح هذه الرواية : هكذا وقع فى البخارى تقديم الأمر بالوضوء على غسله ، ووقع فى العمدة نسبة ذلك الى البخارى بالعكس ، لكن الواو لا ترتب ، فالمعنى واحد ، فيجوز تقديم غسله على الوضوء وهو أولى . ويجوز تقديم الوضوء على غسله ، لكن من يقول بنقض الوضوء بمسه يشترط أن يكون ذلك بمائل . انتهى . وقد ذكر الزركشى هذا الاستدراك فقال : لفظ البخارى توضأ و اغسل ذكرك . قلت : والشارح قد نبه على كيفية العمل بهذه الرواية فى عاشر فوائد الحديث

(٢) قال «ومسلم توضأ وانضح فرجك» أقول : قال الزركشى رواية مسلم هذه استدركها الدارقطنى بأن فيها انقطاعاً ، فلتراجع استدراكاته . انتهى . قلت : قال النووى فى شرح مسلم بعد سياق إسناد هذه الرواية وهو حدثنى هرون بن سعيد

٢ - ٢٠ ج ١ * المدة

«الذى» مفتوح الميم، ساكن الذال المعجمة، مخفف الياء. هذا هو المشهور فيه.
وقيل: فيه لغة أخرى^(١) - وهى كسر الذال وتشديد الياء - هو الماء^(٢) الذى يخرج
من الذكر عند الإغاظ^(٣)

الآبلى وأحمد بن عيسى قالوا حدثنا ابن وهب قال: أخبرني مخرمة بن بكر عن أبيه
عن سليمان بن يسار عن ابن عباس قال: قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه ..
الحديث . هذا الاسناد مما استدركه الدارقطنى وقال: قال حماد بن خالد سألت مخرمة:
هل سمعت من أبيك؟ قال: لا . وقد خالفه الليث عن بكر، ولم يذكر فيه ابن عباس .
وتابعه مالك عن أبي النظر . هذا كلام الدارقطنى . وقد قال النسائي أيضا فى سننه:
مخرمة لم يسمع من أبيه شيئا . وروى النسائي هذا الحديث من طرق إحداها طريق
مسلم المذكورة وفى بعضها عن الليث بن سعد عن بكر بن سليمان بن يسار قال: أرسل
على المقداد . هكذا أتى به مرسل . وقد اختلف العلماء فى سماع مخرمة من أبيه ،
فذهب جماعات إلى أنه لم يسمعه . قال أحمد بن حنبل: لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا ،
إنما يروى من كتاب أبيه . وقال يحيى بن معين وابن أبي خيثمة يقال: وقع إليه كتاب
أبيه ولم يسمع منه . وساق كلام الأئمة الدال على أنه لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا .
فتم استدراك الدارقطنى على مسلم إلا أنه قال النوى: فكيف كان فتن الحديث صحيح
من الطرق التى ذكرها مسلم قبل هذه الطريق . انتهى . قلت: فما كان أحسن لو حذف
عبد القنى هذه الرواية من العمدة

(١) قوله «وقيل فيه لغة أخرى» أقول: فى شرح النوى زاد لغة ثالثة هى
كسر الذال مع تخفيف الياء . قال: والأوليان مشهورتان ، أولاهما أصحهما
وأشهرهما ، هذه الثلاثة حكاهما أبو عمرو الزاهد عن ابن الأعرابي

(٢) قوله «هو الماء» أقول: قيده غيره بالأيض

(٣) قوله «عند الانعاط» أقول: زاد غيره بلا شهوة ولا دفع، ولا يعقبه
فتور، وربما لا يحس بخروجه، ويكون ذلك للرجل والمرأة، وهو فى النساء أكثر

وقول على رضي الله عنه « كنت رجلاً مذاه ، هي صيغة مبالغة ، على زنة فعال ، من المذى . يقال : مذى يَمْذَى ، وأَمْذَى يُمَذَّى . وفي الحديث فوائد^(١) »

إحداها : استعمال الأدب ، ومحاسن العادات^(٢) في ترك المواجهة بما يُستحي منه عرفاً . والحياء تغير وانكسار^(٣) . يعرض للإنسان من تخوف ما يعاتب به ، أو ينم عليه . كذا قيل في تعريفه

منه في الرجال ، ولكنه يسمى في حق المرأة التقذى بالقفاف والذال المعجمة ، ومن كلماتهم المشهورة : كل ذكر يَمْذَى ، وكل أنثى تَقْذَى . وقوله « عند الإنعاط ، كأنه قيدٌ أغلبي ، وإلا فقد يكون عند عدمه

(١) قوله « فيه فوائد ، أقول : جمع فائدة ، وهي الشيء المتجدد عند السامع يعود إليه لأعليه . كذا رسمها المناوى . وهذا من تفنن الشارح المحقق ، تارة يقول : فيه وجوه ، وتارة يقول : فيه أمور ، وتارة يقول : فيه مسائل ، وقد أسلفنا الإشارة إلى نظير هذا ، فهذا إعادة تنبيه

(٢) قوله « استعمال الأدب ومحاسن العادات ، أقول : ترجم البخارى لهذا الحديث في العلم بباب من استحي فأمر غيره بالسؤال ، وذلك أنه من حسن المعاشرة مع الأظهار ترك ذكر ما يستحي منه عرفاً بما يتعلق بجماع المرأة بحضرة أقاربها

(٣) قوله « تغير وانكسار ، أقول : هذا التعريف هو لفظ الكشف . وفي فتح البارى : الحياء بالمد هو في اللغة تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ، وقد يطلق على مجرد ترك الشيء بسبب ، والترك إنما هو من لوازمه . وفي الشرع : خلق يبعث على اجتناب القبيح ، ويمنع من التقصير في حق ذي الحق . انتهى . فأفاد أن هذا الرسم الذى ذكره الشارح معناه لغة . وقول الشارح « كذا قيل في تعريفه ، إشارة إلى أن له تعريفاً آخر ، فقد قال الراغب : إنه انقباض النفس عن القبيح ، وهو من خصائص الإنسان . وقال غيره : هو انقباض النفس خشية ارتكاب ما يكره . أعم من أن يكون شرعياً أو عرفياً أو عقلياً . وفيه تعريفات أخرى

وقوله « فاستحيت ، هي اللغة الفصيحة . وقد يقال : استحيت^(١) »
وثانها : وجوب الوضوء من المذي ، فانه ناقض للطهارة الصغرى^(٢)
وثالثها : عدم وجوب الغسل منه

ورابعها : نجاسته^(٣) ، من حيث إنه أمر بغسل الذكر منه
وغلمسها : اختلفوا ، هل يغسل منه الذكر كله ، أو محل النجاسة فقط ؟ فالجمهور
على أنه يقتصر على محل النجاسة . وعند طائفة من المالكية أنه يغسل منه الذكر كله ،
تمسكا بظاهر قوله « يغسل ذكره » ، فإن اسم « الذكر » حقيقة في العضو كله . وبنوا
على هذا فرعا ، وهو : أنه هل يحتاج إلى نية في غسله ؟ فذكروا قولين ، من حيث إننا

(١) قوله « وقد يقال استحيت » أقول : وبها قرأ ابن كثير في رواية قبل عنه
(إن الله لا يستحي) بياء واحدة

(٢) قوله « ناقض للطهارة » أقول : لقوله ويتوضأ لأن الأمر للإيجاب ، ولا
يجب الوضوء إلا عن ناقض . والأصل في إطلاق الوضوء أن المراد به الشرعي ،
واستفاد عدم وجوب الغسل منه من عدم الأمر به ، ومن الأمر بالوضوء ، وبما
أخرجه أبو داود والنسائي وابن خزيمة من طريق حصين بن قبيصة عن علي رضي
الله عنه قال « كنت رجلا مذاء ، فجعلت اغتسل منه في الشتاء حتى تشقق ظهري .
فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا تفعل ، وتقدم تأويل نسبة السؤال إلى علي
نفسه قريبا . وحكى الطحاوي عن قوم إيجاب الغسل بمجرد خروجه ، ورد عليهم
بحديث رواه عن علي رضي الله عنه قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المذي
فقال « فيه الوضوء » وفي المني الغسل ، فعرف أن حكم المذي حكم البول

(٣) قوله « نجاسته » أقول : وهو إجماع . وخرج ابن عقيل من قول بعضهم
إن المذي من أجزاء المني القول بطهارته ، وتعقب بأنه لو كان منيا لوجب الغسل منه ،
وقد يقال رفع الغسل للهرج فانه يعرض كثيرا

إذا أوجبنا غسل جميع الذكر كان ذلك تعبدًا ، والطهارة التعبدية تحتاج إلى نية ، كالوضوء .

ولأننا عدل الجمهور عن استعمال الحقيقة في « الذكر » ، كله نظرًا منهم إلى المعنى ^(١) . فإن الموجب للفعل إنما هو خروج الخارج ، وذلك يقتضي الاقتصار على محله وسادسها : قد يستدل به على أن صاحب سلس المذبي يجب عليه الوضوء منه ، من حيث إن عليا رضي الله عنه وصف نفسه بأنه « كان مذاه » ، وهو الذي يكثر منه المذبي . ومع ذلك أمر بالوضوء . وهو استدلال ضعيف ، لأن كثرتة ^(٢) قد تكون

(١) قوله « نظرًا منهم إلى المعنى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده ما عند الاسماعيلي برواية « توضأ واغسله » فأعاد الضمير إلى المذبي ، ونظير هذا قوله « من مس ذكره فليتوضأ » فإن النقص لا يتوقف على مس جميعه . قلت : إن سلم ذلك المالكية فنعلم ، وإن كان استدلالًا بمحل النزاع . ونقل ابن رشد عن بعض المالكية أن الذي استقر عند أهل المغرب من مذهب مالك أن الوضوء من مسه سنة لا واجب . وقال الطحاوي : لم يكن الأمر بغسل جميعه لوجوب غسله كله ، بل ليتقلص فيطلى خروجه ، كما في الضرع إذا غسل بالماء البارد يتفرق اللبن إلى داخل الضرع فينقطع خروجه . قلت : فيكون صلى الله عليه وآله وسلم قد أرشده إلى أمر شرعي وأمر طبي .

(٢) قوله « لأن كثرتة » أقول : لأن مراد الكثرة إما عن غلبة شهوة مع صحة البدن فقد يمكن دفعها أي غلبة الشهوة ، أو عن ضعف البدن ومرضه فلا يمكن دفع الاسترسال ، فالأول يجب عليه الوضوء ، بخلاف الثاني فله حكم من به السلس ، والحديث يحتمل الأمرين فلا يستدل به على معين ، لأنه تحكيم . وتعقبه الحافظ ابن حجر في الفتح وقال : يمكن أن يقال أمر الشارع بالوضوء منه ولم يستفصل يدل على عموم الحكم . انتهى . قلت : وظاهر السياقات وقول علي رضي الله عنه « فجعلت اغسل منه في الشتاء حتى تشقق ظهري » يشعر بأنه عن غلبة الشهوة وصحة في البدن

على وجه الصحة ، لعلبة الشهوة ، بحيث يمكن دفعه . وقد تكون على وجه المرض والاسترسال ، بحيث لا يمكن دفعه . وليس في الحديث بيان صفة هذا الخارج ، على أى الوجهين هو ؟

وسابها : المشهور في الرواية « يغسل ذكره » ، بضم اللام ^(١) على صيغة الإخبار ، وهو استعمال لصيغة الإخبار بمعنى الأمر . واستعمال صيغة الإخبار بمعنى الأمر جائز مجازاً ^(٢) ، لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء ^(٣) . ولو روى : يغسل ذكره

(١) قوله « برفع اللام » ، أقول : ولا وجه لجزمه إلا ما يأتي للشارح عن البعض ، لأنه مضارع مجرد ولا يكون أمراً إلا باللام . وقد يقال : يصح لو ثبت الجزم على تقدير أنه جواب شرط محذوف دل عليه السؤال ، أى إن ثبت ما ذكر يغسل ذكره .

(٢) قوله « واستعمال الإخبار بمعنى الأمر مجازاً » ، أقول : وهو كثير في الكلام ، قاله جار الله الزمخشري في الكشف في قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن ﴾ . فان قلت : فامعنى الإخبار عنهن بالتربص ؟ قلت : هو خبر في معنى الأمر ، وأصل الكلام : ولتربصن المطلقات . وأخرج الأمر في صورة الخبر تأكيداً للأمر وإشعاراً بأنه بما يجب أن يتلقى بالمسارعة الى أمثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص ، فهو يخبر عنه موجوداً . قال سعد الدين في حواشيه : ووجه هذا المجاز تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو متحقق الوقوع في الماضي ، كما في قوله رحمه الله ، وفي المستقبل كما في هذا المقام . وبه يظهر أن « فى قوله « فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص » ، تسامحاً ، والصواب فكأنهن يمتثلن البتة ، فهو يخبر عنه موجوداً في الحال وفي الاستقبال . انتهى . وللقبلى بحث مع الجمهور في هذا أودعه هذا المقام من حاشيته الاتحاف

(٣) قوله « لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء » ، أقول : هذه غير العلاقة التى أشار إليها في الكشف وبينها السعد وما ذكرناه أولى ، إذ مجرد الاشتراك في إثبات أمر لا يتنهض على كونه علاقة

— مجزم اللام ، على حذف اللام الجازمة ، وإبقاء عملها — لجاز عند بعضهم على ضعف^(١) . ومنهم من منعه إلا لضرورة ، كقول الشاعر :

محمد ، قد نفسك كل نفس^(٢)

وثانها ، وانضح فرجك ، يراد به الغسل هنا^(٣) . لأنه المأمور به مبينا في الرواية الأخرى . ولأن غسل النجاسة المغلظة لا بد منه . ولا يكتفى فيه بالرش الذي هو دون الغسل . والرواية ، وانضح ، بالخاء المهملة ، لا نعرف غيره . ولو روى ، انضح ، بالخاء المعجمة ، لكان أقرب إلى معنى الغسل . فإن النضح بالمعجمة أكثر من النضح بالمهملة^(٤)

(١) قوله ، على ضعف ، أقول : أجازته الفراء وكأنه لا يقول بأنه ضعيف لأنه جعل منه قوله تعالى ﴿ قل لعبادى يقيموا الصلاة ﴾ وارتكابه لذلك في الآية لأنه استبعد أن يكون القول سبباً للإقامة . قال الرضى : والأولى أن يقال هو مجزوم ، لأنه جواب الأمر ، ولا يلزم أن يكون الشرط علة تامة لحصول الجزاء ، بل يكفي في كونه شرطاً توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً أيضاً على أشياء أخر . وقال بعضهم : جزمه لكونه شبه الجواب . وفي الكشف القول محذوف لأن جواب قل يدل عليه ، والتقدير : قل لعبادى الذين آمنوا أقيموا الصلاة يقيموا الصلاة وينفقوا

(٢) قوله ، كقوله : محمد قد نفسك كل نفس ، أقول تمامه : إذا ما خفت من أمر تبالا . أى لتفد

(٣) قوله ، يراد به الغسل هنا ، أقول : لأن النضح يكون غسلاً ويكون رشاً ، والمراد الأول لأمرين : لتوافق الروايات الأخر التي فيها الأمر بالغسل ، ولأن النجاسة المغلظة لا بد من غسلها ، والمذى من المغلظة

(٤) قوله ، أكثر من النضح بالمهملة ، أقول : في القاموس : نضح البيت رشه وعطشه سكنه . ثم قال في نضح بالمعجمة : نضخه كمنعه رشه أو كنضحه أو دونه ، والشارح جزم بأنه بالمهملة دون المعجمة

وتاسعها : قد يتمسك به - أو تمسك به^(١) - في قبول خبر الواحد^(٢) ، من حيث إن عليا رضى الله عنه أمر المقداد بالسؤال ، ليقبل خبره . والمراد بهذا : ذكر صورة من الصور التي تدل على قبول خبر الواحد . وهي فرد^(٣) من أفراد لا تحصى . والحجة تقوم بجملتها ، لا بفرد معين منها . لأن إثبات ذلك بفرد معين لإثبات الشيء بنفسه ، وهو محال . وإنما تذكر صورة مخصوصة للتنبيه على أمثالها ، لا للاكتفاء بها . فليعلم فلا وقع للمنسك به أو غيره من ذلك ؛ وهذا من الخطأ في المتن وقوارخ أثبت خد

(٢) قوله : في قبول خبر الواحد ، أقول : وذلك أنه قد خالف الإمامية في قبوله والخوارج ، ونقل عن الظاهرية ، والأدلة لهم معروفة في الأصول والرد عليها

(٣) قوله : وهي فرد ، أقول : وهي قبول على رضى الله عنه خبر المقداد فرد من أفراد صور لا تحصى ، ووقع فيها قبول خبر الآحاد من الصحابة

(٤) قوله : وجوابه ما ذكرناه ، أقول : قد أسلف الشارح نظير هذا ، ونهينا أنه يأتي له بأبسط مما سلف ، وهذا الاستدلال قد وقع لأهل الأصول وتعرضوا للدفع ما يقال إن هذا دور ، لأنه إثبات للاحتجاج بخبر الآحاد على كون خبر الواحد حجة ، وأجابوا بأن ما نقل عن الصحابة من الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى ، وتكرر ذلك منهم مرة بعد أخرى ، وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد ولا لنقل الانكار ، فوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح . وفي شرح المضد : الحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد ، وإن كانت تفاصيل ذلك آحاداً ، وهذا إجماع منهم على ذلك . وبه يندفع ما يقال : إن ما ذكرتم من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على حجته ، فيدور . ثم أورد أن غاية ما ذكر يفيد جواز الاستدلال والعمل به ، وإنما

ومع هذا فلا استدلال عندى لا يتم بهذه الرواية وأمثالها ، لجواز أن يكون المقداد
سأل رسول الله ﷺ عن المذنب بمحضرة علي^(١) ، فسمع علي^(٢) الجواب ، فلا يكون من
باب قبول خبر الواحد . وليس من ضرورة كونه سأل عن المذنب بمحضرة علي أن
يذكر أنه هو السائل^(٣) . نعم إن وجدت رواية مصرحة بأن علياً أخذ هذا الحكم
عن المقداد ، ففيه الحجة

وعاشرها : قد يؤخذ من قوله عليه السلام في بعض الروايات^(٤) : « توفناً وانضح
فرجك » ، جواز تأخير الاستنجاء عن الوضوء ، وقد صرح به بعضهم ، وقال في قوله
« توفناً واغسل ذكرك » : إن فيه دليلاً على أن الاستنجاء يجوز وقوعه بعد الوضوء ،
وأن الوضوء لا يفسد بتأخير الاستنجاء عنه . وهذا يتوقف على القول بكون الراوي

الزاع في الوجوب . قلنا : لم يجابهم الأحكام بخبر الآحاد يدل على وجوب العمل بها ،
والقول بالجواز دون الوجوب سيما لا قائل به ، لا يقال قوله لم يجابهم الأحكام محل
الزاع ، لانا نقول : معلوم أن المنقول عنهم هو العمل بالآحاد أو التأول لها ، وهذا
دليل على القول بإيجاب العمل ، اذ لو كان جوازاً لم يحتاج الى التأول

(١) قوله : بمحضرة علي ، أقول : أخرج النسائي من طريق أبي بكر بن عياش
عن أبي حصين في هذا الحديث عن علي رضي الله عنه ، قال فقلت لرجل جالس الى
جنبي : سله ، فسأله . قال الحافظ ابن حجر : والظاهر أن علياً كان حاضراً السؤال ،
قد أطبق أصحاب المسانيد والأطراف على إيراد هذا الحديث في مسند علي ، ولو حملوه
على أنه لم يحضر لأوردوه في مسند المقداد . ثم قال : ثم لو صح أن السؤال كان في
غيبته لم يكن دليلاً على المدعى ، لاحتمال وجود القرائن التي تحف الخبر فترقيه عن
الظن الى القطع

(٢) قوله : وليس من ضرورة كونه سأل عن المذنب أن يذكر أنه هو السائل ،
أقول : هذا جواب عما لعله يقال : لو كان علي حاضراً لذكر المقداد للنبي صلى الله عليه
وآله وسلم أنه هو السائل ، فقال : ليس هذا من ضرورة ذلك

(٣) قوله : في بعض الروايات ، أقول : تقدم أنها رواية البخاري

للترتيب . وهو مذهب ضعيف^(١) . وفي هذا التوقف نظر^(٢) . وليعلم بأنه لا يفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء^(٣) ، إذا كان الاستنجاء بمائل يمنع انتقاض الطهارة

(١) قوله « وهو مذهب ضعيف » أقول : القول بأنها للترتيب نقل عن الفراء والكسائي وثعلب ، وقال به بعض الفقهاء ، واستدل الجمهور بأدلة منها قوله تعالى « حكاية عن الكفار المنكرين للبعث » (إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا) ومثل (ادخلوا الباب سجداً) ، (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً) والقصة واحدة ، ولا لزم التناقض في كلام الله تعالى لو كانت للترتيب

(٢) قوله « وفي هذا التوقف نظر » . أقول : كأنه يشير الى ما أسلفناه عن سيويه أنهم يقدمون ما هم بشأنه أهم ، وبيانه أعنى . قيل : ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « نبدأ بما بدأ الله به » ، لما أخذ في السعي بين الصفا والمروة وقدم الصفا في السعي ، وذلك لأن الأصل في الكلام أنه على نسق ، ليس فيه تغليب ولا تقديم ولا تأخير ، وإنما يصار الى ذلك الدليل كآية (ادخلوا الباب سجداً) وآية (نموت ونحيا) فيحمل على أنها لم تقع الواو فيه للترتيب ، بخلاف ما لا دليل فيه فالأصل تقديم ما قدم . وقد يقال : قد قام الدليل هنا على ذلك وهي رواية تقديم غسل الذكر فنصرف هذه اليها ويحمل على ذلك ، ولا يقال هذا تحكم فهلا صرفت تلك الرواية الى هذه ، لآنا نقول تلك على الأصل المطرد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم فانه كان يقدم غسل الفرج من الحدث ثم يأخذ في الوضوء كما في صفة وضوئه كما سلف ، وهذا أصل تصرف اليه الرواية التي تخالفه

(٣) قوله « وليعلم بأنه لا يفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء » . أقول : كأنه جواب ما يقال : لو عمل بهذه الرواية التي فيها تقديم الوضوء على غسل الذكر لأدى ذلك إلى نقض الوضوء بمس الذكر فيكون الوضوء الأول ضائعاً ، فأجاب بأنه إذا كان الاستنجاء بمائل لم يقع انتقاض الطهارة ، وهذا إشارة الى انتقاض الوضوء بمس الذكر إن لم يكن مسه بمائل ، وهي مسألة اختلف العلماء فيها على أقوال : منهم من رأى أنه يتوضأ من مسه على أى صفة باطن الكف أو بظاهره بمائل أو غيره ،

وحادى عشرها : اختلفوا في أنه هل يجوز في المذى الاقتصار على الأحجار؟
والصحيح : أنه لا يجوز . ودليله : أمره عليه السلام بفعل الذكر منه . فإن ظاهره يعين
الفعل . والمعين لا يقع الامتثال إلا به ^(١)

ثاني عشرها : «الفرج» هنا ^(٢) هو الذكر . والصيغة لها وضعان : لغوى ، وعرفى .
فأما اللغوى : فهو مأخوذ من الانفراج . فعلى هذا : يدخل فيه الدبر ، ويلزم منه

ومنهم من قال : إن كان بمحائل لم ينقض وإلا نقض ، ومنهم من لم ير النقض به
مطلقاً . وفي المسألة تفاصيل معروفة في المطولات . والشيخان لم يخرجوا في مس الذكر
حديثاً لا بالنقض ولا بعدمه ، فلم يتعرض له عبد الغنى في العمدة لأنه لم يجد فيه حديثاً
على شرطه . وهذا الجواب من الشارح على أحد المذاهب فقط ، وكأنه محتاره ، لحديث
أبي هريرة «إذا أفضى أحدكم بيده الى فرجه ليس دونها حجاب ولا ستر فقد وجب
عليه الوضوء» أخرجه ابن حبان في صحيحه وقال : إنه حديث صحيح ، وصححه
الحاكم وابن عبد البر . وأما القول بأنه لا يكون ناقضاً إلا إذا مس ذكره بإطن يده
لأنه لا يسمى إفضاء إلا ما كان كذلك فقد بين ابن حجر بطلانه في التلخيص بأن
الإفضاء الإيصال مطلقاً ، وقد سبق عن فتح البارى كلام فى ذلك

(١) قوله «والمعين لا يقع الامتثال إلا به» أقول : قال فى فتح البارى : وهذا
ما صححه النووى فى شرح مسلم ، وصح فى باقى كتبه جواز الاقتصار على الأحجار
إلحاقاً له بالبول ، وحملاً للأمر بنفسه على الاستحباب ، أو على أنه خرج مخرج
الأغلب . وهذا هو المعروف فى المذاهب . انتهى . قلت : والإلحاق بالبول يرد أنه
لا قياس مع النص ، وكونه حمل الأمر بالفعل على الاستحباب فرع صحة أجزاء
الأحجار ولم يثبت دليله ، وكونه أخرج مخرج الغالب يتفرع أيضاً على ثبوت أجزاء
الأحجار أيضاً ، فاقاله الشارح هو الأقرب دليلاً

(٢) قوله «الفرج ههنا» أقول : شرح لرواية «واضح فرجك» ، وكونه أريد
به ههنا الذكر واضح من الحديث

انتقاض الطهارة بمسه ، لدخوله تحت قوله « من مس فرجه فليتوضأ »^(١) وأما العرفي :
فالتألب استعماله في القبل^(٢) من الرجل والمرأة . والشافعية استدلوا في انتقاض
الوضوء بمس الدبر بالحديث ، وهو قوله « من مس فرجه ، فيحتمل أن يكون ذلك
لأنه لم يثبت في ذلك عند المستدل به عرف يخالف الوضع . ويحتمل أن يكون ذلك
لأنه ممن يقدم الوضع للغوى على الاستعمال العرفي

٢٤ — الحديث الثاني : عن عباد^(٣) بن تميم عن عبد الله بن زيد بن عاصم

(١) قوله « من مس فرجه فليتوضأ » . أقول : الحديث بلفظ الفرج أخرج
الترمذي بلفظ : أيما رجل مس فرجه ، وأيما امرأة مست فرجها فليتوضأ ، قال
الترمذي في العلل عن البخاري : هو عندي صحيح ، وتقدم آنفاً حديث أبي هريرة ،
ورد بلفظ « من مس ذكره فليتوضأ » ، أخرجه مالك والشافعي وأحمد والأربعة وابن
خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم من حديث بسرة بنت صفوان

(٢) قوله « وأما العرفي فالتألب استعماله في القبل » ، أقول : قد قام البرهان في
الاصول على تقديم الحقيقة على العرفية ، فمن علم هنا الفرج في الدبر والقبل فلا بد
له من أحد عرفين كما أشار إليه الشارح ، إما أنه لم يثبت عنده عرف يخالف الوضع
فتعين العمل به ، أو أنه ثبت عنده لكنه لا يرى تقديم الحقيقة العرفية على الوضعية
بل يقول : الوضعية هي الأصل فيقدم ، ولا أدري من يقول بتقديم الوضعية بعد
ثبوت العرفية ، فانه لا يتبادر عند الاطلاق إلا العرفية ، إلا أن يدعى ذلك في لفظ لم
يشتهر به عرف يخرج عن محل النزاع^(٤)

(٣) الحديث الثاني قال « عباد » . أقول : هو بتشديد الياء الموحدة ابن تميم بن
زيد بن عاصم ، تابعي مدني من مشاهير التابعين وثقاتهم . روى عن عمه المذكور

(١) يقصد رحمه الله الرد على من أخرج الدبر من مطلق الفرج ، اذ الحقيقة والعرف
متفقان على مسمى الفرج للقبل والدبر

المازني رضي الله عنه قال «شكى»^(١) إلى النبي ﷺ الرجل يُخِيلُ إِلَيْهِ^(٢)
أَنَّهُ^(٣) يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ . فقال : لَا يَنْصَرِفُ^(٤) حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا ،
أَوْ يَجِدَ^(٥) رِيحًا ،

عبد الله بن زيد بن عاصم ، صرح البخاري في سياقه بقوله : وروى عن عمه وغيره
من الصحابة . وأما عبد الله بن زيد^(١) فهو الأنصاري المازني من بني مازن بن النجار ،
شهد أحداً ولم يشهد بداراً ، وهو الذي قتل مسيلة مشاركا لوحشى بن حرب في قتله ،
وقتل عبد الله بن زيد يوم الحرة سنة ثلاث وستين

(١) قال «شكى» . أقول : قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري إنه بالآلف في
رواية ، ومقتضاه أن الراوى هو الشاكي ، وصرح بذلك ابن خزيمة ولفظه : عن
عبد الله بن زيد قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . الحديث . ووقع
في بعض الروايات «شكى» بضم أوله مبنياً للمفعول ، وكذا وقع في مسلم أيضاً ، قال
النووي في شرحه له : لم يسم الشاكي . قلت : ينبغي أن يقرأ لفظ العمدة بالبناء
للمجهول لأنه اللفظ الذي اتفقا عليه ، فهو أحوط للأخذ بشرط مؤلفها

(٢) قال «يُخِيلُ إِلَيْهِ» ، أقول : بضم أوله وفتح المعجمة وتشديد الياء الأخيرة
المفتوحة ، وأصله من الخيال ، والمعنى نظر

(٣) قال «أَنَّهُ» ، أقول : الضمير للشأن على رواية شكى مجهولاً ، وللرجل على
روايته معلوماً

(٤) قال «لَا يَنْصَرِفُ» . أقول : لفظ البخاري «لَا يَنْفَتِلُ» ، أو لَا يَنْصَرِفُ ،
بالشك من الراوى ، وضبط شراحه لَا يَنْصَرِفُ بالجزم والرفع على النهي والنهي

(٥) قال «أَوْ يَجِدُ» . أقول : في فتح الباري أو للتويع ، وعبر بالوجدان مكان

(١) ويلقب بصاحب الوضوء ليفترق عن صاحب الأذان

« الشيء » المشار إليه هي الحركة ^(١) التي يظن أنها حدثت . والحديث أصل في أعمال الأصل ، وطرح الشك . وكان العلماء متفقون على هذه القاعدة ، لكنهم يختلفون في كيفية استعمالها . مثاله : هذه المسألة التي دل عليها الحديث ، وهي « من شك في الحدث بعد سبق الطهارة ، فالشافعي أعمل الأصل السابق ، وهو الطهارة ، وطرح الشك الطاريء » . وأجاز الصلاة في هذه الحالة . ومالك منع من الصلاة مع الشك في بقاء الطهارة . وكأنه أعمل الأصل الأول ، وهو ترتب الصلاة في الذمة ، ورأى أن لا تزال إلا بطهارة متيقنة ^(٢) . وهذا الحديث ظاهر في إعمال الطهارة الأولى ، وإطراح الشك

الشم ليشمل ما لو لمس المحل ثم يشم يده

(١) قال « هي الحركة ، أقول : أي الحدث ، وفيه العدول عن ذكر الشيء المستقذر بخاص اسمه إلا لضرورة

(٢) قال « ورأى أن لا تزال إلا بطهارة متيقنة ، أقول : قال القرافي : ما ذهب إليه مالك راجح ، لأنه احتاط للصلاة وهي مقصد أولي الشك في السبب المبرئ ^(١) وغيره احتاط للطهارة وهي وسيلة ، وألغى الشك في الحدث الناقض لها ، والاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل . قال الحافظ ابن حجر : وجوابه أن ذلك من حيث النظر قوى ، لكنه مغاير لمداول الحديث ، لأنه أمر بعدم الانصراف إلا أن يتحقق . قلت : قوة النظر لا تفارق ما ثبت به النظر على أن الوضوء وإن كان وسيلة إلى الصلاة فهو مقصود في نفسه قصد المقاصد ، لما ثبت من أنه شرط الإيمان ، ومن أنها تخرج الذنوب من الأعضاء مع آخر قطرة منه ، فهو مقصود بذاته لما فيه من الأجر على انفراده ، وكونه وسيلة شيء تشارك فيه كل طاعة فإن الطاعات كلها وسائل إلى رضوان الله عز وجل وعفوه ، ولا يقال لو كان مقصوداً لذاته لتعبدنا به على

(١) كذا ولعله أول في السبب المبرئ أي المبرئ للذمة من مسئولية العبادة ، إذ لو شك في السبب أو صحته لم تبرأ ذمته

والقائلون بهذا اختلفوا . فالشافعي ا طرح الشك مطلقا . وبعض المالكية ا طرحه بشرط أن يكون في الصلاة ^(١) . وهذا له وجه حسن ^(٢) . فإن القاعدة : أن مورد النص إذا وجد فيه معنى يمكن أن يكون معتبرا في الحكم ، فالأصل يقتضى اعتباره ، وعدم ا طرحه . وهذا الحديث يدل على ا طرح الشك إذا وجد في الصلاة . وكونه موجودا في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبرا . فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها ^(٣) ، على ما اقتضاه استدلالهم في مثل هذا بقوله تعالى ﴿ ٤٧ : ٣٣ ﴾ ولا تبطلوا

اقراره ، مع أنه ليس كذلك لأننا نقول هو شرط من الصلاة أو شرط ، فهو جزء من المقصود الأصلي أو كالجزء .

(١) قوله « وبعض أصحاب مالك ا طرحه بشرط أن يكون في الصلاة ، أقول : وروى هنا التفصيل عن الحسن البصري ، وروى عن مالك قال القرطبي : هو رواية ابن القاسم عنه ، وروى ابن نافع عنه لا وضوء مطلقا كقول الجمهور

(٢) قوله « وهذا له وجه حسن ، أقول : أى هذا التفصيل في المسألة له وجه من القواعد العلية حسن ، فإن محل ورود النص إذا اشتمل على معنى يمكن اعتباره في الحكم فالقاعدة تقتضى اعتباره فيه وعدم ا طرحه ، وقد وقع في الحديث تعليق الوجدان بحال الصلاة من السائل ، وأجاب صلى الله عليه وآله وسلم وعلق عدم الانصراف عن الصلاة حتى يسمع الصوت أو يجد الريح ، ولذا قال الشارح : وهذا الحديث يدل على ا طرح الشك إذا وجد في الصلاة

(٣) قوله « فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها ، أقول : هو تعليل لكون وجدان الشك في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبرا ، وذلك لأنه لو اعتبر وهو في الصلاة لوجب الانصراف عنها لوجود الناقض وهو إبطالها ، وقد وردت الآية بالمنع عن إبطال الأعمال ، والصلاة رأس الأعمال ، والخروج منها بالشك إبطال لها ، إلا أنه لما كان لا يتحقق الإبطال إلا بعد ثبوت الصحة ، إذ لا إبطال إلا للصحيح ، إذ غير الصحيح باطل لا يحتاج إلى إبطال بل إبطاله محال ، قال الشارح المحقق : فصارت

أعمالكم) فصارت صحة الصلاة أصلاً سابقاً على حالة الشك ، مانعاً من الإبطال . ولا يلزم من إلغاء الشك مع وجود المانع من اعتباره إلغائه مع عدم المانع^(١) . وصحة العمل ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات إلى الشك ، يمكن اعتباره ، فلا ينبغى إلغائه

صحة الصلاة أصلاً سابقاً على حالة الشك . ووجه الحكم بصحتها أنه دخل فيها مستكملاً لشرائط الصحة ضرورة أنه لا يدخل في صلاة تخلص بأداء ما في ذمته إلا كذلك ، فكان سابقاً على الشك مانعاً عن الإبطال . واعلم أن الآية عامة للأعمال كلها ، ومنها الوضوء المتيقن ، فليس له إبطاله بالشك بعد صحته ، ويجرى فيه هذا التقرير الذى قرره الشارح فى الصلاة وهو أن مورد النص الخ ، فانه ما ورد النص إلا للسؤال عن انتقاضه ، فإذا عرفت هذا فلا فرق بين كونه فى الصلاة أو خارجاً عنها ، فلا يتم الاتصاف بهذا التقرير على ذلك التفصيل ، بل يكون اتصافاً للمذهب الشافعى والجمهور

(١) قوله « ولا يلزم من إلغاء الشك الخ » أقول : هو جواب ما يقال : إذا ألغى الشك الواقع داخل الصلاة فليبلغ الشك الواقع خارجها وإلا كان تحكماً ، ولذا ذهب الجمهور الى الغاية مطلقاً ، فاجاب بأنه لغى داخلها لوجود المانع من اعتباره فلا يلزم إلغائه خارجها لعدم المانع . وحاصله أن هذا القائل يقول : الشك مقتضى للنقض ما لم يعارضه المانع ، وقد عارضه إذا حصل فى الصلاة وهو صحة الصلاة ظاهراً لأن صحة الصلاة التى هو فيها ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات الى الشك ولا ينبغى إلغائه ، فالعمل فى عبارة الشارح يريد به الصلاة ، وأما إذا وقع خارج الصلاة ، فانه هنا معنى يناسب تعارض مقتضى الشك على مقتضاه لم يعارضه مانع ، فقد قرر المحقق كلام هذا المفصل أتم تقرير ، وكأنه يرجعه ، ويدل له ما أخرجه أبو داود من حديث عبد الله بن زيد بلفظ « إذا كان أحدكم فى الصلاة فوجد ريحاً أو حركة فى دبره فأشك على نفسه فلا ينصرف » الحديث . هذا ولا يخفى على ما سبق أننا أنه يقال : وصحة الوضوء معنى مناسب عدم الالتفات الى الشك ، وإلا كان إبطالا للعمل ، وسلف النهى عن إبطال الأعمال كما قرر سابقاً . إذا علمت هذا علمت ضعف هذا التفصيل فتدبر

ومن أصحاب مالك^(١) من قيد هذا الحكم - أعني أطراح هذا الشك - بقيد آخر ، وهو أن يكون الشك في سبب حاضر ، كما جاء في الحديث ، حتى لو شك في تقدم الحدث على وقته الحاضر لم تنج له الصلاة

وماخذ هذا ما ذكرناه من أن مورد النص ينبغي اعتبار أوصافه التي ينبغي اعتبارها ، ومورد النص اشتمل على هذا الوصف^(٢) ، وهو كونه شك في سبب حاضر ، فلا يلحق به ما ليس في معناه ، من الشك في سبب متقدم . إلا أن هذا القول أضعف قليلا من الأول ، لأن صحة العمل^(٣) ظاهراً ، وانعقاد الصلاة سبب مانع مناسب لأطراح الشك . وأما كون السبب ناجزاً^(٤) فإما غير مناسب ، أو مناسب

(١) قوله « ومن أصحاب مالك » أقول : هذا قول رابع في المسألة ، وهو تفصيل ثان ، ففيها إطلاقان وتفصيلان : عدم العمل بالشك مطلقاً ، العمل به مطلقاً ، العمل به إن عرض في الصلاة وعدمه إن عرض خارجها ، العمل به إن كان في سبب خاص وعدم العمل به إن كان شكاً في سبب غير خاص . وهو لهذا القائل ، وحديث الباب من السبب الحاضر لأنه وجدان الشيء في الصلاة

(٢) قوله « ومورد النص اشتمل على هذا الوصف » أقول : محل ورود النص اشتمل على هذا الوصف لأنه قال : يحد في الصلاة الشيء ، ولا نشك أن الوجدان هذا حاضر ، إذ لو أراد السائل السبب المتقدم لقال الرجل يخيل له في الصلاة هل انتقضت طهارته قبل الصلاة أم لا مثلاً ، فورد السؤال السبب الحاضر ، وعليه وقع الجواب

(٣) قوله « لأن صحة العمل » أقول : أى الذى هو علة قوة التفصيل الأول كما سبق تقريره مفقودة هنا ، والعلة التي علل بها أحد شقي هذا التفصيل لم تقو على تقويته ، لأن ناجزية السبب ليست بمناسبة لأطراح الشك كنسبة صحة الصلاة ظاهراً وانعقادها فانه مناسب لأطراح الشك الكائن فيها ، ولذا قوى التفصيل الأول لمناسبة علقه

(٤) قوله « ناجزاً » أقول : بالنون والجيم والزاي : حاضراً . ويوجد نسخة

مناسبة ضعيفة (١)

والذي يمكن أن يقرر به قول هذا القائل (٢) أن يرى أن الأصل الأول - وهو ترتب الصلاة في ذمته - معمول به ، فلا يخرج عنه إلا بما ورد فيه النص ، وما بقي يعمل فيه بالأصل . ولا يحتاج في المحل الذي خرج عن الأصل بالنص إلى مناسبة ، كما في صور كثيرة عمل فيها العلماء هذا العمل (٣) . أعني أنهم اقتصروا على مورد النص إذا خرج عن الأصل أو القياس ، من غير اعتبار مناسبة . وسببه (٤) : أن إعمال

عوض هذا اللفظ بلفظ متأخر ، وهي غير موافقه ، اذ لا يتصور حضور شك بسبب متأخر فلا صحة لها

(١) قوله « مناسبة ضعيفة » أقول : من حيث أنه مورد النص في الجملة

(٢) قوله « والذي يمكن أن يقرر به قول هذا القائل » أقول : يريد تقريراً يزول به استضعافه ، وهو أن يدعى لهذا القائل أنه يرى أن هنا أصلاً أصيلاً لا يخرج عنه إلا فيما ورد فيه النص ، وما خرج عن النص بقي العمل فيه على ذلك الأصل ، فترتب الصلاة - أي ثبوتها في ذمة المكلف - أصل لا يخرج عنه ، وأنه لا بد فيها من الطهارة المتيقنة كما هو الأصل الذي لاحظته مالك . والشارع قد أجاب عنه هنا لما سئل أنه لا تعويل على الشك المخرج عن ذلك الأصل إذا كان في سبب حاضر بل يطرح ، فخرجنا عن ذلك الأصل إعمالاً للنص الذي ورد فيه ويقينا في غير مورد ، وهو السبب المتقدم على ذلك الأصل الأصيل الذي لأجله أطرح مالك العمل بهذا الحديث مطلقاً ، وحينئذ فلا يحتاج إلى مناسبة في المحل الذي خرج عن الأصل بالنص

(٣) قوله « كما في صور كثيرة عمل العلماء فيها هذا العمل » أقول : هذا تأسيس لما قرر به الشارح هذا التفصيل ، وذلك أن العلماء قد عملوا هذا العمل ، أعني أنهم أعملوا النص في مورد ، وإن خالف الأصل والقياس المرسل من غير ملاحظة لمناسبة

(٤) قوله « والسبب فيه » أقول : أي في عمل العلماء بما ذكر من إعمال النص في مورد - وإن خرج عن الأصل والقياس - هو أن إعمال النص في محل وروده

النص في موردده لا بد منه ، والعمل بالأصل - أو القياس المطرد - مسترسل ، لا يخرج عنه إلا بقدر الضرورة . ولا ضرورة فيما زاد على مورد النص . ولا سبيل إلى إبطال النص في موردده ^(١) ، سواء كان مناسباً أو لا . وهذا يحتاج معه إلى إلغاء وصف كونه

أمر لا بد منه ، لما تقرر من وجوب اتباع النصوص والعمل بها ، ومخالفته للأصل والقياس المطرد الذي لا ينعكس لا يقتضى إلغاء مطلقاً ، بل إلغاء فيما عدا مورد النص ، وهذا هو ما يقال في القواعد الأصلية يقر حيث ورد ، أى لا يتجاوز به محله إن خالف الأصل والقياس ^(١)

(١) قوله « ولا سبيل إلى إبطال النص في موردده » أقول : هذا رد لقولهم يرد من النصوص ما خالف الأصول المقررة ، فانه يرد هذا القول بأن يقال : الحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال إن الأصل يخالف نفسه ، فان الأصول هي الكتاب والسنة والقياس والإجماع ، فالحديث أحدها فليست بما كمة عليه حتى يرد إن خالفها . وما يقال إن الأصول تفيد القطع والخبر الآحادى لا يفيد إلا الظن فجوابه على تسليمه أن يقال : تناول الأصل لما يخالف الخبر الآحادى غير مقطوع به لجواز استثناء محله عن تلك الأصول . قال ابن السمعاني : متى ثبت الخبر صار أصلاً من الأصول ، ولا يحتاج الى عرضه على أصل آخر ، لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يحز رد أحدهما . واعلم أن الخلاف إنما هو في الخبر الآحادى إذا ورد على خلاف الأصول ، وحديث هذا الباب آحادى ، وقد خالف أصلاً تقرر عند مالك وهو ترتب الصلاة في الذمة وأنها لا تبرأ الذمة عند أدائها إلا بطهارة متيقنة ، فرد الخبر بناء على هذا الأصل كما عرفت ، وهذا المفصل من أصحابه فأعمل الخبر في موردده كما ذكر

(١) هذا مذهب بعض الأصوليين ، وهو رد خبر الواحد اذا خالف التواتر أو خالف القياس . وهو مذهب باطل قطعاً ، لأن غالب الأحاديث آحاد ، واذا لم نعمل بها أبطلنا معظم السنة النبوية ، وبالتالي أبطلنا كثيراً من الأحكام

في صلاة^(١) . ويمكن هذا القائل منع ذلك بوجهين :

أحدهما - أن يكون هذا القائل نظر إلى ما في بعض الروايات^(٢) ، وهو أن يكون الشك لمن هو في المسجد ، وكونه في المسجد أعم من كونه في الصلاة . فيؤخذ من هذا إلغاء ذلك القيد الذي اعتبره القائل الآخر : وهو كونه في الصلاة ، ويبقى كونه شاكا في سبب ناجز^(٣) . إلا أن القائل الأول^(٤) له أن يحمل كونه في المسجد على

(١) قوله « إلى إلغاء وصف كونه في صلاة ، أقول : أي بخصوصه ، وإلا فإن تعليق الاعتبار بالحديث الحاضر - كما هو قول هذا القائل - ينبغي أن يتوجه إلى تعليق الاعتبار بحال الصلاة فقط كما قاله المفصل الأول ، وسند المنع وجهان : أحدهما ورود الحديث بتعليق الشك بمن هو في المسجد ، وهو أعم من كونه في الصلاة ، فيؤخذ منه إلغاء اعتبار خصوصية الصلاة ، فيتم له أن التعليق بالحديث الحاضر

(٢) قوله « نظر إلى ما في بعض الروايات ، أقول : كأنه يشير إلى حديث أبي هريرة بلفظ « إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشكك عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا » أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي

(٣) قوله « ويبقى كونه شاكا في سبب ناجز ، أقول : وهو أعم من كونه في الصلاة أو لا ، لكن من لاحظ حصول الحدث لا ينظر إلى كونه في الصلاة أصلا ، وإن اتفق أنه قد يكون ذلك في الصلاة

(٤) قوله « إلا أن القائل الأول ، أقول : وهو القائل بالتفصيل الأول الذي اعتبر في إعمال الشك كونه في حال الصلاة أن يدعى أن اللفظ الوارد بلفظ « وهو في المسجد ، مراد به « وهو في الصلاة ، مجازا من إطلاق المحل على الحال مجازاً على مجاز ، إذ الحلول للأجسام يمكن شبه الصلاة بها استعارة ثم يفرع عنه هذا المجاز المرسل ، وتفرع المجاز على المجاز أمر معروف ، أو لأجل ما بينهما من التلازم أن كفي في العلاقة كما أشار إليه الشارح بقوله : فقد يلزمها

كونه في الصلاة . فإن الحضور في المسجد يراد للصلاة ، فقد يلزمها فيعبر به عنها . وهذا - وإن كان مجازاً^(١) - إلا أنه يقوى إذا اعتبر الحديث الأول وكان حديثاً واحداً مخرجه من جهة واحدة . فحينئذ يكون ذلك الاختلاف اختلافاً في عبارة الراوى بتفسير أحد اللفظين بالآخر . ويرجع إلى أن المراد كونه في الصلاة الثاني^(٢) - وهو أقوى من الأول^(٣) - ما ورد في الحديث : « إن الشيطان ينفخ بين ألبتي الرجل »^(٤) ، وهذا المعنى

(١) قوله « هذا وإن كان مجازاً ، أقول : وفي الحل على المجاز للفظ المسجد خلاف ، ولا يخرج عن الحقيقة إلا بمرجح ، ولكنه قد حصل هذا المرجح وهو ورود الحديث بلفظ الصلاة ، والغرض أنه حديث واحد وإنما اختلفت عبارة الرواة فلا بد من حمل أحد اللفظين على الآخر ليتحد المعنى لاتحاد الرواية ، ولا يقال فليحمل لفظ الصلاة على أنه أريد بها المسجد مجازاً إذ ما أحد المجازين أولى من الآخر ، ولا أحد اللفظين أحق بالتأويل من الآخر ، لانا نقول : ورود الحديث بلفظ الصلاة وقع في الصحيحين ، ووروده بلفظ المسجد وقع في مسلم ، وما اتفقا على إخرجه أولى بالبقاء على الحقيقة وصرف ما انفرد به أحدهما إلى المجاز ليوافق ما اتفقا عليه . واعلم أن مورد النص في حديث الباب قد اشتمل على ملاحظة الأمرين جميعاً : كونه في الصلاة وكونه حاضراً ، فهذا القائل بالتعليل الآخر ألغى أول الموردين وهو كونه في الصلاة ، كما أن القائل بالتفصيل الأول ألغى آخرهما وهو كونه حاضراً ، فذلك اعتبر كون الحديث في الصلاة وهذا اعتبر كونه حاضراً ، ولا وجه للتفرقة بينهما بعد ملاحظة المورد لاستواء الأمرين ، لشمول الحديث لهما على سواء في ذلك

(٢) قوله « الثاني ، أقول : أى من وجهى سند منع كون الحديث في الصلاة فقط معتبراً

(٣) قوله « وهو أقوى من الأول ، أقول : لكون الأول قد ورد بما سمعت

(٤) قوله « ما ورد في الحديث : إن الشيطان ينفخ بين ألبتي الرجل ، أقول :

يقتضى مناسبة السبب الحاضر^(١) لإلغاء بالشك

ولما أوردنا هذه المباحث ليتلخس الناظر مأخذ العلماء في أقوالهم . فيرى ما ينبغي ترجيحه فيرجحه ، وما ينبغي إلغاؤه فيلغيه . والشافعي رحمه الله ألغى القيدين معاً^(٢) - أعنى كونه في الصلاة ، وكونه في سبب ناجز - واعتبر أصل الطهارة

*

٢٥ - الحديث الثالث : عن أم قيس^(٣) بنت مخصن الأسدية أنها أتت

تمامه ، ويقول : أحدثت أحدثت ، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجدرجماً . قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير : هذا تبع في إيراد الغزالي وهو تبع الإمام ، وكذا ذكره الماوردي ، وقال ابن الرفة في المطلب : لم أعرف به ، يعني هذا الحديث انتهى . وقد ذكره البيهقي من حديث عبد الله بن زيد بمعناه ، وساق في معناه أحاديث أخر في بعضها اعتبار كونه في الصلاة ، وبعضها مطلق ، وفيها الضعيف وغيره

(١) قوله : وهذا معنى يقتضى ملاحظة السبب الحاضر ، أقول : من حيث أنه لم يعتبر كونه في الصلاة ، بل إنما اعتبر كون السبب حاضراً . قلت : وقد يقال إن قوله : فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجدرجماً ، كما يشعر به ينصرف ، فإن الظاهر أن المراد من صلاته مثل ما في حديث الباب فلا يتم ، اللهم إلا أن يقال : الانصراف أعم من ذلك

(٢) قوله : والشافعي رحمه الله ألغى القيدين معاً ، أقول : قد عرفت أن في المسألة أقوالاً أربعة^(٤) ، وقد تقدم تحقيقها ، ولا يخفى راجعها من مرجوحها

(٣) الحديث الثالث . قال : عن أم قيس ، أقول : قال ابن عبد البر : اسمها

(١) هي عدم العمل بالشك مطلقاً ثم العمل به مطلقاً ثم العمل به إن عرض في الصلاة وعدم العمل إن عرض خارجها ثم العمل به إن كان في سبب حاضر وعدم العمل به إن كان شكاً في سبب غير حاضر . وأصوبها الثالث

بابن لها صغير ، لم يأكل الطعام^(١) ، إلى رسول الله ﷺ ، فأجلسه في
سبي سبعين سنة . حدثنا حماد ، قال : تبعه إياه ،
ولمسم : فأتبعه بوله ، ولم يغسله ،

جذامة بالجيم والذال المعجمة ، وقال السهيلي : اسمها آمنة ، وهي أخت عكاشة بن
محسن الأسدي ، وكانت من المهاجرات الأول ، وليس لها في الصحيحين غيره
وحديث آخر في الطب فيه قصة لابنها

(١) قوله : لم يأكل الطعام ، أقول : المراد بالطعام ما عدا اللبن الذي ترضعه
والتمر الذي تحنكه والعسل الذي يلعبه للدواوة وغيرها ، فكأن المراد لم يحصل الاغتذاء
بغير اللبن ، وقيل المراد لم يستقل بجعل الطعام في فيه . قال : ويحتمل أنها جاءت به
عند ولادته ليحنكه صلى الله عليه وآله وسلم فيحمل النقي على عمومه

(٢) قال : في حجره ، أقول : فآؤه حاء مهملة : حضنه ، كما في القاموس

(٣) قال : على ثوبه ، أقول : أى ثوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وأغرب
من قال ثوب الصبي

(٤) قال : فنضجه ، أقول : ولمسم من طريق الليث عن ابن شهاب : فلم يزد أن
نضح بالماء . وله من طريق ابن عينة عن ابن شهاب : فرشّه . ولا تخالف بين اللفظين
لأن المراد أن الابتداء كان بالرش وهو نفض الماء ، فانتهى إلى النضح وهو رش الماء

(٥) قال : ولم يغسله ، أقول : قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : ادعى
الأصلي أن هذه الجملة من كلام ابن شهاب راوى الحديث ، وذكر الحافظ أنه لم ينهض
الدليل على دعوى الإدراج

الكلام عليه : اختلف العلماء في بول الصبي الذي لم يطعم الطعام^(١) في موضعين : أحدهما في طهارته^(٢) أو نجاسته ، ولا تردد في قول الشافعي وأصحابه في أنه نجس . والقائلون بالنجاسة اختلفوا في تطهيره : هل يتوقف على الغسل أم لا ؟ فذهب الشافعي وأحمد : أنه لا يتوقف على الغسل ، بل يكفي فيه الرش والتنضج^(٣) . وذهب مالك^(٤) وأبو حنيفة إلى غسله كغيره . والحديث ظاهر في الاكتفاء بالتنضج وعدم الغسل ، لا سيما مع قولها « ولم يغسله » ، والذين أوجبوا غسله اتبعوا القياس على سائر النجاسات ، وأولوا الحديث

وقولها « ولم يغسله » ، أي غسلًا مبالغًا فيه كغيره^(٥) . وهو لمخالفته الظاهر محتاج إلى دليل يقاوم هذا الظاهر

(١) قوله « الذي لم يطعم الطعام » ، أقول : قد تقدم فيه الكلام

(٢) قوله « أحدهما طهارته » ، أقول : لم يأت بالثاني منهما كأنه تداخل الكلام فذهل عنه . وقوله « طهارته » ، أقول : قال الطحاوي : قال قوم بطهارة بول الصبي قبل الطعام ، وجزم به ابن عبد البر وابن بطال ومن تبعهما عن الشافعي وأحمد وغيرهما ، ولم يعرف ذلك الشافعية ولا الحنابلة^(١) قال النووي : هذه حكاية باطلة . قلت : وكلام الشارح فيه الجزم بعدم التردد عند الشافعي وأصحابه في أنه نجس

(٣) قوله « بل يكفي فيه التنضج والرش » ، أقول : وهو قول علي وعطاء والحسن والزهرى وأحمد وإسحق وابن وهب وغيرهم

(٤) قوله « فذهب مالك » ، أقول : روى الوليد بن مسلم عن مالك كقول الشافعي ، وقال أصحاب مالك : هي رواية شاذة

(٥) قوله « غسلًا مبالغًا فيه كغيره » ، أقول : لا ينبغي إثباتهم لهذا وهي التفرقة

(١) المذهب عند الحنابلة أن بول الصبي الذي لا يأكل الطعام يكفي فيه نضجه لأن نجاسته مخففة بدليل أنه ~~يغسل~~ نضج بول الغلام الذي أصاب ثوبه ، فلو كانت نجاسته منغلظة لنفسه

وبعده^(١) أيضاً : ما ورد في بعض الأحاديث من التفرقة^(٢) بين بول الصبي والصبية ، فإن الموجين للغسل لا يفرقون بينهما . ولما فرق في الحديث بين النضح في الصبي ، والغسل في الصبية كان ذلك قوياً في أن النضح غير الغسل^(٣) ، إلا أن يحملوا ذلك على قريب من تأويلهم الأول . وهو إنما يفعل في بول الصبية أبلغ مما يفعل في بول الصبي . فسمى الأبلغ « غسلاً ، والأخف « نضحاً ،

واعتل بعضهم في هذا^(٤) بأن بول الصبي يقع في محل واحد ، وبول الصبية يقع

بينه وبين سائر التنجسات ، وقد كان الدليل على إلحاقه بها القياس عليها ، والقياس يقتضي المساواة في الحكم ، فيقتضي إثباتهم أنه لا بد من غسله كغسل سائر التنجسات ، فهذا التحقيق الذي حصلت به التفرقة ما دليله عندهم ؟ إذ التفرقة تنفي القياس

(١) قوله « وبعده » . أقول : وبعده تأويل من تأول قوله ولم يغسله بأنه أريد به عدم المبالغة في غسله

(٢) قوله « ما ورد في بعض الأحاديث من التفرقة » ، أقول : أخرج أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي من حديث علي رضي الله عنه يرفعه « ينضح بول الغلام ويغسل بول الجارية » ، قال الحافظ ابن حجر : وإسناده صحيح . وأخرج أحمد وابن ماجه وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لبابة بنت الحارث مرفوعاً « إنما يغسل من بول الآثي وينضح من بول الذكر » . ولما لم يخرج الشيخان شيئاً من أحاديث التفرقة هذه لم تكن على شرط الحافظ عبد الغني فلم يأت به في العمدة ، وهذه التفرقة يأتي من أخذ بها قريباً

(٣) قوله « بأن النضح غير الغسل » ، أقول : وبه يبعد تأويل لم يغسله بل يبالغ في غسله ، إلا أن يزعموا أنه سمي الغسل الخفيف الذي لا مبالغة فيه كغسل بول الصبي نضحاً ، والغسل الأبلغ منه كغسل بول الجارية غسلاً ، فيتم تأويلهم الأول من غير تبعيد حديث التفرقة ، ولكنه تأويل أبعد من الأول ، ومبتناه على ثبوت غسل بول الصبي غسلاً خفيفاً وهو محل النزاع

(٤) قوله « واعتل بعضهم في هذا » ، أقول : أي جعل العلة في وجه التفرقة غير

متشراً ، فيحتاج إلى صب الماء في مواضع متعددة ما لا يحتاج إليه في الصبي . وربما حمل بعضهم لفظ « النضح » في بول الصبي على الغسل^(١) ، وتأيد بما في الحديث من تخلاً واحداً ، وبول الصبية ينتشر في نحال متعددة فاحتاج من صب الماء زيادة على بول الصبي تتبع تلك المحال كلها ، فسمى الشارع غسل ما اتعد محله رشا وسمى غسل ما تعدد محله غسلاً وإلا فالكل غسل . قلت : وهذا لا يقضى بأنه سمي غسلاً لتعدد محله وفي موضع واحد رشا والمراد من العبارتين معا الغسل

(١) قوله « وربما حمل بعضهم لفظ النضح في بول الصبي على الغسل » أقول : كان هذا قول من يوافق القائلين بأنه لا يكفي الرش في بول الصبي ، إلا أنه خالفهم في التأويل ، فانهم تأولوا النضح بالغسل الخفيف الذي لا مبالغة فيه ، وهذا محله على الغسل الذي يكون من سائر التنجاسات ، وحمل لفظ النضح على الغسل مستدلاً بحديث أبي هريرة عند مسلم وفيه « سمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر ، الحديث ، وكأنه وقع في بعض ألفاظه « ينضح جوانبها - أو جانبها - البحر ، إن كانت الإشارة من الشارع إليه ، وإن كان مراده غيره فيبحث عنه . والمراد يغسل جانبها البحر ، ولك أن تقول : لا وجه لحمل النضح على الغسل في حديث المدينة هذا ، لم لا يكون المراد به الرش ؟ وأنه يصل إلى جانب المدينة رشاش من البحر ، فلا يتم الاستدلال به حتى يعلم أنه أراد به الغسل

(٢) قوله « أحدهما قولها ولم يغسله » أقول : فانه بهذا التأويل يكون من تقديره غسله ولم يغسله ، وهو تناقض . ولا يقال : إن المراد نضجه أي غسله غسلاً خفيفاً ، ولم يغسله لم يبالغ في غسله ، لأننا قد منا لك أن هذا البعض لا يقسم الغسل إلى خفيف وغير خفيف وإلا لكان هو تأويل الأولين . هذا تقرير ما يحتمله كلامه ، وجعله لهذا القائل مغايراً للأولين في التأويل إلا أن قوله « والتأويل فيه عديم » أي عند هذا

والثاني : التفرقة بين بول الصبي والصبية . والتأويل فيه عديم ما ذكرناه
وفسر بعض أصحاب الشافعي^(١) : النضح ، أو الرش ، المذكور في بول الصبي ،
فقال : ومعنى الرش : أن يصب عليه من الماء ما يبله ، بحيث لو كان بدل البول نجاسة
أخرى وعصر الثوب كان يحكم بطهارته

والصبي المذكور في الحديث محمول على الذكر . وفي مذهب الشافعي في الصبية
خلاف . والمذهب : وجوب الغسل^(٢) ، للحديث الفارق بين بول الصبي والصبية .
وقد ذكر في معنى التفرقة بينهما وجوه :

منها : ما هو ركيك جداً ، لا يستحق أن يذكر . ومنها : ما هو قوى . وأقوى
ذلك ما قيل : إن النفوس أعلق بالذكر منها بالإناث ، فيكثر حمل الذكور ، فيناسب
التخفيف بالاكتفاء بالنضح ، دفعا للعسر والخرج ، بخلاف الإناث ، فإن هذا المعنى
قليل فيهن ، فيجوز على القياس في غسل النجاسة

وقد استدل بعض المالكية بهذا الحديث على أن الغسل لا بد فيه من أمر زائد

البعض ومن تبعه ، « ما ذكرناه ، من حمل النضح على الغسل الذي لا مبالغة فيه ،
والغسل الذي فيه مبالغة يدل على أن هذا البعض كالأولين في التأويل ، وغاية ما خالفهم
به أنه استدل لم بحديث المدينة ، وعبارته قاطلة بهذا وإن كان الأخصر لو أراد ذلك
أن يقول : واستدل بعض الموجبين للغسل بحديث المدينة

(١) قوله « وفسر بعض أصحاب الشافعي ، أقول : هذا بيان للبراد من الرش
أو النضح بما يفيد أنه يوقع على بول الصبي من الماء مقداراً يساوي ما يصب على سائر
النجاسات ، إنما التفرقة أن هذا لا يشترط عصره بخلاف غيره

(٢) قوله « والمذهب وجوب الغسل ، أقول : أى مذهب الشافعي وأصحابه ،
وهو قول على وعطاء ومن سبق ذكره قريبا . وبقى في المسألة قول ثالث وهو
الاكتفاء بالنضح في بول الصبي والصبية ، وهو مذهب الأوزاعي ، وحكى عن مالك

على مجرد إيصال الماء ، من جهة قولها ، ولم يغسله ، مع كونه أتبعه بماء .^(١)

٣٦ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه^(٢) قال : جاء أعرابي ، فبال في طائفة المسجد^(٣) ، فزجره الناس^(٤) . فنهأهم^(٥) النبي ﷺ . فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء ، فأهريق عليه ، الأعرابي ، منسوب إلى الأعراب ، وهم سكان البوادي . ووقعت النسبة إلى

(١) قوله : مع كونه أتبعه بماء ، نقل هذا الكلام كله الحافظ ابن حجر في فتح الباري ثم قال : قلت وهو يشكل عليهم ، لأنهم يدعون أن المراد بالنضح هنا الغسل . انتهى . وهو وارد ، لأن ما في الحديث شيء غير الغسل ، فانه عندهم في قوة غسله ولم يغسله كما سلف ، فانه لا يتم هذا الاستدلال إلا لمن جعل : أتبعه الماء ، بمعنى نضح

(٢) الحديث الرابع . قال : عن أنس رضى الله عنه ، أقول : هذا لفظ البخاري . ولمسلم : حدثني أنس : بال أعرابي ، أقول : في فتح الباري حكى أبو بكر التاريخي عن عبد الله بن نافع المدني أنه الأقرع بن حابس التميمي ، وقيل إنه ذو الخويصرة حكاة موسى بن عقبة ، ونقل عن أبي الحسين بن فارس أنه عينته بن حصن

(٣) قال : في طائفة المسجد ، أقول : أي ناحيته ، والطائفة القطعة من الشيء . واللام في المسجد للمهد الخارجي بقرينة السياق ، وهو مسجده صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قال : فزجره الناس ، أقول : بالزاي والجيم ، وللبخاري : فقتلوه الناس ، وفي الأدب : فثار إليه الناس ، وله في رواية عن أنس : فقاموا إليه ، وللإسماعيلي : فأراد أصحابه أن يمنعوه ، ، وللبهيقي : فصاح الناس به ، ومثله للنسائي ، ولمسلم : فقال الصحابة : مه مه ، ففرفت أنه نقل للبعثي ، والمراد أنهم تناولوه بالالسة وبالأيدي (٥) قال : نهأهم ، . أقول : في لفظ عند البخاري قال : اتركوه ، فتركوه ،

الجمع دون الواحد^(١) . فقيل : لأنه جرى مجرى القبيلة ، كأنمار^(٢) . أو لأنه لو نسب إلى الواحد وهو «عرب» ، لقيل : عربي . فيشتبه المعنى^(٣) . فإن «العربي» كل من هو من ولد إسماعيل عليه السلام ، سواء كان ساكناً بالبادية أو بالقرى . وهذا غير المعنى الأول^(٤)

وزجر الناس له من باب المبادرة إلى إنكار المنكر عند من يعتقد منكر^(٥) . وفيه تنزيه المسجد عن الانجاس كلها . ونهى النبي ﷺ الناس عن زجره لأنه إذا

(١) قوله «دون الواحد» أقول : والأصل النسبة إلى الواحد ، فلا يعدل عنه إلا لنكتة

(٢) قوله «كأنمار» أقول : بالنون والراء جمع نمر ، ولعله اسم قبيلة لينسب إليه ، فالأعرابي جرى مجرى القبيلة ولم يلاحظ فيه واحده

(٣) قوله «فيشتبه المعنى» أقول : بين سكان البادية وبين من كان من ولد إسماعيل سواء سكن البادية أو الحضارة ، فلو كانت النسبة إلى مفرد الأعراب كما هو القاعدة لحصل الاشتباه ، فيزوا بينهما بذلك

(٤) قوله «غير المعنى الأول» . أقول : فالأول أعم نسباً وأخص مسكناً ، والثاني عكسه

(٥) قوله «عند من يعتقد منكر» أقول : وهم الزاجرون له في هذا المثال ، لأنهم لم يعلموا من المانع من الإنكار ما عليه صلى الله عليه وآله وسلم من ذلك ولأنه أيضاً أقرهم وإنما بين لهم المانع الذي عارض المقتضى ، كما دل له ما في الحديث نفسه «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين» ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم بأزالته بالماء فدل كل ذلك على تنزيه المسجد عن البول ، وأما عن غيره من النجاسات فبالقياس عليه ، فقول الشارح «عن الانجاس كلها» كأنه يريد أنه دل على ذلك مع معونة القياس بنى الفارق بين البول وغيره

قطع عليه البول أدى إلى ضرر بنيته^(١) . والمفسدة التي حصلت ببوله^(٢) قد وقعت ، فلا تضم إليها مفسدة أخرى ، وهي ضرر بنيته

وأيضاً^(٣) ، فإنه إذا زجر - مع جهله الذي ظهر منه^(٤) - قد يؤدي إلى تنجيس مكان آخر من المسجد بترشيش البول ، بخلاف ما إذا ترك حتى يفرغ من البول فإن الرشاش لا ينتشر . وفي هذا إبانة عن جميل أخلاق الرسول ﷺ ولطفه ورقته بالجاهل^(٥)

(١) قوله : أدى إلى ضرر بنيته ، أقول : هنا نسختان كل واحدة عوض عن الأخرى فلفظ : ضرر بنيته ، نسبه إلى البنية وهي ما بني عليه البدن والمراد ضرر البدن بانحباس البول ، ونسخة بلفظ : ضرر تلويثه ، بالمثلثة أى التلطيخ ، والبارتان محيقتان مما ، فالأولى لدفع الضرر الذي يحدثه في البدن^(٦) والأمران مطلوب دفعهما شرعاً فلو جمع بينهما لكان حسناً

(٢) قوله : والمفسدة التي قد حصلت ببوله ، أقول : وهي تنجيس الطائفة من المسجد قد وقعت بايقاع أول البول

(٣) قوله : وأيضاً ، أقول : هذا دفع لما عساه يقال إن دفع زيادة تنجيس البقعة مقصود فهلا كان معارضاً للمفسدة المذكورة ؟ فأجاب بأنه قد يؤدي إلى زيادة تنجيس مواضع متعددة يتفرق فيها البول ، فإذا ترك لم يتعد بوله الموضع الذي وقع فيه

(٤) قوله : الذي ظهر منه ، أقول : فإن البول بمحض الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو أصحابه ، وقوله : اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً - كما أخرجه البخاري والترمذي - دليل جهله بالآداب الشرعية

(٥) قوله : ولطفه ورقته بالجاهل ، أقول : هو بيان لجميل أخلاقه ، وذلك أنه قال له بعد ذلك الدعاء : لقد تحجرت وأسمأ ، ونهى عن زجره عن البول وقال لهم : إنما بعثتم ميسرين لا معسرين ، فأنس أصحابه لنسبة البعثة إليهم ، ولأفهم الذي بعث صلى الله عليه وآله وسلم فأسنده إليهم مجازاً لأنهم في مقام التبليغ ، أو حقيقة لأنهم

(١) كذا ، ولم يذكر الثاني وهو ضرر التلويث

و « الذنوب » بفتح المعجمة منها هي الدلو الكبيرة ، إذا كانت مملوءة ، أو قريباً من ذلك^(١) . ولا تسمى ذنباً إلا إذا كان فيها ماء . والذنوب أيضاً : النصيب . قال الله تعالى ﴿ ٥١ : ٥٩ فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ ﴾ ولعلامة :

مبعوثون من قبله صلى الله عليه وآله وسلم ، قال للأعرابي بعد ذلك « إنما بنيت هذه المساجد للصلاة وقراءة القرآن والذكر ، وكل ذلك من رفقته صلى الله عليه وآله وسلم ولطفه ، فالرفق بكل من الجاهل الأعرابي والصحابه الذين نهوه ، فانهم جهلوا ما عليه صلى الله عليه وآله وسلم من مصلحة ترك زجره ، ولذا قال الأعرابي : بأبي وأمي ، فلم يؤنب ولم يسب . يصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، كما أخرجه ابن ماجه وابن حبان

(١) قوله « أو قريباً من ذلك » أقول : قال ابن فارس : هي الدلو ، وقال ابن السكيت : فيها ماء قريب من الملاء فالشارح [ذهب] الى القولين ، ومنه يعرف أنه لا يسمى ذنباً إلا وفيه ماء كما ذكر ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من ماء » بيان للواقع ، وقول الحافظ ابن حجر : انه زاده لأن الذنوب لفظ مشترك بينه وبين الفرس الطويل وغيرهما انتهى . قلت : يريد أنه زاده لتعيين أحد أفرادها ، وهو كلام بعيد ، لأنه لا يتبادر في المقام إلا هذا الفرد ، سيما بعد قوله « امرقوا عليه » وهو واضح

(٢) قوله « بالمكاثرة » أقول : أى بأن يكون الماء المصبوب على الأرض أكثر من النجاسة ، وأخذه من الحديث أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « ذنوباً من ماء » وسلف أنه الدلو الكبيرة المملوءة من الماء أو قريباً منه ، ومعلوم أنها أكثر من بولة الإنسان عادة

يكون سبعة أمثال البول^(١)

واستدل بالحديث أيضاً على أنه يكتفى بإفاضة الماء . ولا يشترط نقل التراب من المكان بعد ذلك ، خلافاً لمن قال به^(٢)

ووجه الاستدلال بذلك : أن النبي ﷺ لم يرد عنه في هذا الحديث الأمر بنقل التراب ، وظاهر ذلك الاكتفاء بصب الماء ، فإنه لو وجب لأمر به ، ولو أمر به لذكر . وقد ورد في حديث آخر ذكر الأمر بنقل التراب^(٣) من حديث سفيان بن عيينة ، ولكنه تكلم فيه

وأيضاً فلو كان نقل التراب واجباً في التطهير لاكتفى به ، فإن الأمر بصب الماء حينئذ يكون زيادة تكليف وتعب ، من غير منفعة تعود إلى المقصود^(٤) ، وهو تطهير الأرض

(١) قوله « سبعة من أمثال البول » أقول : لا يتم - إن كان دليلاً هذا الحديث - إلا بمعرفة قدر بول الأعرابي وقدر ذلك الذنوب ، وإنه يحتاج فيه إلى وحى وتزيل

(٢) قوله « خلافاً لمن قال به » أقول : وهم الحنفية حيث قالوا : لا يطهر إلا بحفرها ، قال الحافظ : كذا أطلق النووي وغيره ، والمذكور في كتب الحنفية التفصيل بين ما إذا كانت رخوة بحيث يتخللها الماء حتى يغمرها فهذه لا تحتاج إلى حفر ، وبين ما إذا كانت صلبة فلا بد من حفرها وإلقاء التراب ، لأن الماء لم يعم أعلاها وأسفلها . واحتجوا عليه بحديث جاء من ثلاث طرق : أحدها عن ابن مسعود وأخرجه الطبراني والطحاوي لكن إسناده ضعيف ، والآخران مرسلان ورواتهما ثقات ، وهو يلزم من يحتج بالمرسل مطلقاً ، وكذا من يحتج به إذا اعتضد ، وقد اعتضد هنا بالموصل

(٣) قوله « وقد ورد في حديث آخر الأمر بنقل التراب » أقول : هو الحديث الذي أسلفناه آنفاً والكلام فيه

(٤) قوله « من غير منفعة » أقول : وقد علم أن الشارع حكيم لا يأمر إلا بما فيه منفعة تعود إلى المقصود ، وهو هنا التطهير ، وقد حصل بإزالة التراب

٢٧ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : « الفِطْرَةُ خَمْسٌ »^(١) : الْحَتَانُ ، وَالِاسْتِخْدَادُ ، وَقَصْرُ الشَّارِبِ ، وَقَلِيمُ الْأَطْفَارِ ، وَتَنَفُّ الْإِبِيطِ ،

قال أبو عبد الله محمد بن جعفر القمي - المعروف بالقزاز - في كتاب تفسير غريب صحيح البخاري : « الفطرة ، تصرف في كلام العرب على وجوه أذكرها »^(٢) لترد هذا إل أولاهما به . فأحدهما^(٣) فطرة الخلق ، فطره : أنشأه . والله فاطر السموات والأرض ، أي عالقهما . ود الفطرة ،^(٤) الجيلة التي خلق الله الناس عليها ،

الحديث الخامس (١) قال : خمس من الفطرة ، أقول : أعلم أنه ثبت في البخاري من حديث ابن عمر مرفوعاً : من الفطرة : حلق العانة ، وقليم الأظفار ، وقص الشارب ، فاقصر على ثلاث . وأخرجه الإسماعيلي بلفظ : ثلاث من الفطرة ، وعند مسلم من حديث عائشة : عشر من الفطرة ، فذكر الخمس التي في حديث الساب إلا الحتان ، وزاد إعفاء اللحية والسواك والاستنشاق وغسل البراجم والاستنجاء ، وقال في آخره : إن الراوي نسي العاشرة ، إلا أن تكون المضمضة . واختلف الرواة في عد خصال الفطرة ، حتى بلغ المرفوع منها صلى الله عليه وآله وسلم خمس عشرة خصلة . واختلف في نكته التعبير عنها بالخمسة مع أنها أكثر ، فقيل : يعلم أن مفهوم العدد ليس بحجة ، وقيل : بل كان أعلم صلى الله عليه وآله وسلم أولاً بالخمسة ، ثم أعلم بالزيادة . وقيل : الاختلاف في ذلك بحسب المقام ، فذكر في كل موضع اللائق بالمخاطبين . وقيل : أريد بالحصر المبالغة لتأكيد أمر الخمس المذكورة

(٢) قوله : على وجوه أذكرها ، أقول : هي أربعة

(٣) قوله : فأحدهما ، أقول : لم يأت له بمزواج من ثانيا وثالثا ورابعا ، إلا أنه أتى بها بعبارة أخرى

(٤) قوله : « والفطرة » . أقول : هو ثاني معانيها . والجيلة بالكسر والتشديد

وجلبهم على فعلها . وفي الحديث ، كل مولود يولد على الفطرة ،^(١) قال قوم من أهل اللغة^(٢) : قوله : انتهى الحديث الكل مولودا ، . أمون خاتمه هو حديث أخرجه قبله يعلى والطبراني في الكبير والبيهقي عن الأسود بن سريع بلفظ : كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ،

(٢) قوله : قال قوم من أهل اللغة ، أقول : هو تأييد لكون الفطرة الجبلة ، فانه فسرهما بقوله : أى خلقهم عليها ، كما فسر الجبلة بقوله : التى خلق الله الناس عليها ، فليس هذا بقول مغاير لما قبله ، وهو تفسير لآية الروم ، قال جار الله الزمخشري : الفطرة الخلقة ، ألا ترى الى قوله (لا تبدل خلق الله) والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الاسلام غير آيين عنه ولا منكرين له لكونه^(١) للعقل موافقا للنظر الصحيح ، حتى لو متركوا لما اختاروا ديناً عليه آخر ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كل عبادى خلقتهم حنفاء ، فاجتأهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركونى غيرى ، وقوله : كل مولود على الفطرة ، الحديث انتهى . وهذا المعنى الذى فسر به الآية جار الله الزمخشري هو الذى أشار اليه الشارح بقوله : وقيل معنى قوله على الفطرة على الإقرار بالله الذى كان أقر به لما خرج من ظهر آدم . وهذا ثالث معانى الفطرة المشار اليه بقوله على الإقرار بالله بقبيل وأنها بمعنى الإقرار ، وهذا إشارة الى ما ورد من الأحاديث النبوية المتكاثرة أن الله أخرج من ظهر آدم جميع ذريته منهم كاللؤلؤ ومنهم سود . وهم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ عليهم الميثاق بقوله (ألسن بربكم قالوا بلى) فأقروا بأنه ربهم . وخلط بعضهم فى بعض . والروايات مستوفاة فى الدر المنثور^(٢) فى أواخر سورة الأعراف ، والمعنى أن كل

(١) كذا ، ولعله : موافقا

(٢) الدر المنثور فى تفسير القرآن بالمأثور للجلال السيوطى

الفطرة ، أى على الإقرار بالله الذى كان أقرب به لما أخرجه من ظهر آدم .
وه الفطرة ، زكاة الفطر^(١)

وأولى الوجوه بما ذكرنا^(٢) : أن تكون الفطرة ما جبل الله الخلق عليه . وجبل
طباعهم على فعله . وهى كراهة ما فى جسده مما هو ليس من زينته
وقد قال غير القزاز : الفطرة هى السنة^(٣)

مولود يولد على ذلك الإقرار . وهذا اختيار من اثبت عالم النذر وعلم أهل الحديث ،
أو على القبول للتوحيد ودين الاسلام لأن العقل يدعو اليه ، وهذا على رأى من لم
يثبته وهو الزغشرى ومن تبعه ، وقول الشارح أقرب به أى بقوله (ألت بربكم)
وتوحيد الضمير لأنه تفسير لكل مولود . واعلم أنه رجح فى تفسير الآية والحديث
ما أشار اليه جار الله الزغشرى وأفاده هذا القول من كلام الشارح بما قبل الآية من
قوله (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله) وبما فى آخرها كما ذكره جار الله
الزغشرى وبآخر حديث : كل مولود يولد ، من قوله : فأبواه يهودانه ، وأما فى
حديث الباب فيأتى ما هو الأرجح فى تفسير الفطرة

(١) قوله : والفطرة زكاة الفطر . . أقول : هذا رابع المعانى للفطرة ، إلا أنه
لا يخفى أن الأظهر أنه معنى شرعى لم يوجد إلا بعد فرض زكاة الفطر ، فليس بلغوى
كما قال ، فإن العرب لم تكن تعرف ذلك ، فلا يحسن عده من معانى الفطرة لغة . نعم
فى القاموس : والفطرة صدقة الفطر انتهى . فعدها من المعانى اللغوية ، ولكنه قد
عرف خطئه للعرفية باللغوية ، وما أعلن هذا إلا من ذلك ، وقد نبه العلماء على كثير
من هذا وقع له ، كما وقع له خطط الحقائق بالمجازات

(٢) قوله : وأولى الوجوه بما ذكرنا ، أقول : هذا بيان لرد الفطرة فى الحديث
إلى أولى الوجوه بتفسيرها ، وهو المعنى الثانى من الوجوه ، والمعنى : خمس مما جبل
العباد على كراهة بقاءه فى الجسد مما ليس بزينة له

(٣) قوله : وقال [غير القزاز^(١)] الفطرة هى السنة ، أقول : قال الخطابى : ذهب

(١) كن يياضاً بالأصل ، وأكل من الشرح

واعلم أن قوله في هذه الرواية « الفطرة خمس » ، وقد ورد في رواية أخرى^(١) « خمس من الفطرة » ، وبين اللفظين تفاوت ظاهر^(٢) . فإن الأول ظاهره الحصر ، كما يقال : العالم في البلد زيد ، إلا أن الحصر في مثل هذا تارة يكون حقيقياً . وتارة يكون مجازياً . والحقيق مثاله ما ذكرناه ، من قولنا : العالم في البلد زيد ، إذا لم يكن

أكثر العلماء إلى أن المراد بالفطرة هنا السنة ، وكذا قال غيره ، قالوا : والمعنى أنها من سنن الأنبياء ، واستشكل ابن الصلاح ما ذكر الخطابي وقال : معنى الفطرة بعيد عن معنى السنة ، لكن لعل المراد أنه على حذف مضاف ، أي سنة الفطرة . وتعقبه النووي بأن الذي ذكره الخطابي هو الصواب ، فإن في صحيح البخاري عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « من السنة قص الشارب وتنف الإبط وتقليم الأظفار ، وأصح ما فسر به الحديث ما جاء في رواية أخرى لا سيما في البخاري ، قال الحافظ ابن حجر وقد تبعه شيخنا ابن الملقن : ولم أر الذي قاله في شيء من نسخ البخاري ، بل الذي فيه من حديث ابن عمر بلفظ الفطرة ، وكذا من حديث أبي هريرة . نعم وقع التعبير بالسنة موضع الفطرة في حديث عائشة عند أبي عوانة . انتهى . قلت : وقوعه في رواية يونس بذلك التفسير الذي قاله الخطابي ، وقالت طائفة : المراد بالفطرة في حديث الباب الدين ، وبه جزم أبو نعيم في المستخرج ، وبه جزم الماوردي والشيخ أبو اسحق

(١) قوله « في رواية أخرى » ، أقول : هي في البخاري في هذا الحديث من رواية أبي هريرة بلفظ « الفطرة خمس » ، أو « خمس من الفطرة » ، ومثله في مسلم وأبي داود ، وقال الحافظ ابن حجر : إن الشك من سفيان

(٢) قوله « وبين اللفظين تفاوت ظاهر » ، أقول : قد بينه الشارح بقوله « فإن الأول ظاهره الحصر » ، فإن الفاء تعليل للحكم بالتفاوت ، وتام الكلام : والثاني ظاهر في عدم الحصر لورود حرف التبويض فيه ، وتقدم تفسير الحصر في شرح أول حديث الكتاب ، ويقال له القصر أيضاً ، وللقصر طرق : أحدها تعريف المسند إليه كما هنا ، وقد زاده وضوحاً بالمثال لأنه يتبادر عند سماعه أنه لا عالم في البلد سوى

- ۳۴۱ -

زيد ، وقد قدمنا لك في الحاشية بيان اقسام الحصر الحقيقي وغيره في الكلام على أول حديث ، وطولنا هنالك بما يغني عن الإعادة ، ومراده بالحصر المجازي هو الإضافي

(١) قوله «ومن المجاز الدين النصيحة» أقول: هذا إشارة إلى ما أخرجه البخارى في تاريخه من حديث ثوبان، واليزار من حديث ابن عمر بهذا اللفظ من غير زيادة، وأخرجه غيرهما بلفظ فيه زيادة، وقوله «كأنه بولغ في النصيحة» إبانة لعلاقة المجاز وأنها استعارة تبعية، لأنه شبه غير الحقيقي بالحقيقى فأطلق عليه أدواته، ويحتمل أن يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق أداة المطلق وهو القصر الحقيقى على المقيد وهو الإضافى، فهذه إشارة إلى المصحح

(٢) قوله « واذ ثبت في الرواية الأخرى عدم الحصر الخ ، أقول : هذا إشارة الى المرجح ، لأنه يقال : الأصل الحقيقة ، وإنه ليس الفطرة إلا هذه الخمس ، فلماذا حملت الحديث على المجازي ؟ فأبان أنه لما ثبت هذا الحديث بلفظ لا يفيد الحصر تعين إخراج هذه المفيدة للحصر الحقيقي عن ظاهرها لتطابق اللفظ الآخر ، إذ هو كلام متكلم واحد ، فلا بد من مطابقة لفظيه وتزليلهما على معنى واحد . وقد يقال : التصرف في اللفظ الظاهر في الحصر الحقيقي بأخراجه عن ظاهره فتعين إخراجاه ، ولا يقال زيادة من عدل فيجب قبولها ، لأنه معارض بأن التبعض زيادة أيضاً من عدل فيجب قبولها ، وإذا تعارض المرجحان اطرحا ورجع الى غيرهما ، ولأن هنا ما هو أصرح من ذلك وهو ثبوت الرواية بلفظ « عشر من الفطرة » كما يشير اليه الشارح .

(٣) قوله « وقد ذكر في بعض الروايات الصحيحة أيضاً عشر من الفطرة » .

عدم الحصر^(١)، وأنص على ذلك

و « الحتان ، ما ينتهي إليه القطع^(٢) من الصبي والجارية . يقال : ختن الصبي بختته
و بختته - بكسر التاء وضمها - ختناً وإسكان التاء

و « الاستحداد ، استغفر _____ ال^(٣) ،

من الفطرة ، أصرح في عدم الحصر من رواية خمس من الفطرة ، لأن هذه الرواية
اشتملت على لفظين يفيدان عدم الحصر في الخمس : لفظ « عشر » ولفظ « من » ،
التبعية ، وفي الآخر الأخرى منهما لا غير^(٤) بل وأفادت هذه عدم الانحصار في
العشر . وقوله « وأنص في ذلك » لأن لفظ عشر نص في الزيادة على خمس بخلاف
لفظ من في قوله خمس من الفطرة فانه قد يقال إنها ليست بتبعية

(٢) قوله « والحتان ما ينتهي إليه القطع » أقول : الحتان بكسر المعجمة وتخفيف
المتاء من فوق مصدر ختنه ، ويطلق على فعل الحتان وعلى موضع الحتان ، وبه فسر
الشارح هنا ، ومنه حديث عائشة « إذا التقى الحتانان ، والأقرب تفسيره هنا بالمصدر
كنظائره من قص الشارب وتنف الإبط ، فانها ظاهرة فيه ، فانه لا ملائمة بين الفطرة
وبين تفسيره بالذي ينتهي إليه القطع . وقوله « من الصبي » حمل على الأغلب ، وإلا
قد يكون من المكلف . ويسمى الحتان إعداراً بذال معجمة ، وقيل يختص بمقتان
الرجل ، وختان المرأة يسمى خضناً بجاء وضاد معجمتين بينهما فاء . وقال أبو شامة :
كلام أهل^(٥) يقضى بتسمية الكل إعداراً ، والخصم يختص بالآث

(٣) قوله « والاستحداد استفعال » أقول : هو من استحد إذا طلب الحديد ،

(٢) ساقط ولعله اللنة

(١) كذا

من الحديد^(١) . وهو إزالة شعر العانة بالحديد^(٢) . فأما إزالته بغير ذلك كالتف

إذ الأصل في صيغة استعمل أنها للطلب ، والمراد بالحديد المومن بقرينة السياق ،
التصرف بإبدال الاستحداد بالخلق ، فإنه ليس الحكم لاحدهما بالإبدال بأولى من
الآخر ، إلا أن يقال : تعدد الرواة بلفظ الخلق قضى بأنه اللفظ النبوي ، وأن التعبير
بالاستحداد تصرف فيه ، إلا أنه قد يعارض بأن لفظ الاستحداد ثابت في البخاري ،
وهو مقدم على ما في غيره ، ويؤيده أنه قد ثبت في أحاديث القدم من السفر ، حتى
تستحد المغيبة .

(١) قوله « من الحديد » أقول : أي مأخوذ من الحديد ، وليس أخذه منه على
حد أخذ استغرب من الضرب ، لأن الحديد ليس اسم^(٣) حدث بل حكم بأخذه منه
لأن أصوله أصوله ومعناه موجود في معناه

(٢) قوله « أي إزالة شعر العانة بالحديد » أقول : قال الشارح المحقق : قال أهل
اللغة العانة الشعر النابت على الفرج ، وقيل هو منبت الشعر ، قال : وهو المراد في
الخبير ، هكذا نقله عن الحافظ ابن حجر ، وقال النووي : العانة الشعر الذي فوق
ذكر الرجل وحواليه وكذلك الشعر الذي حوالى فرج المرأة . ونقل عن أبي العباس
ابن سريج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر ، فتحصل من هذا استحباب حلق جميع
ما على القبل والدبر وحواليهما . قال ابن العربي : شعر العانة أولى الشعور بالإزالة لأنه
يتكشف فيه الوسخ ، بخلاف شعر الابط ، وأما حلق ما حول الدبر فلا يشرع ،
وكذا قال الفاكهاني أنه لا يجوز ، ولم يذكر للنوع مستدأ . قال أبو أسامة : يستحب

(١) ليس باسم

وبالنورة^(١) فهو محصل للمقصود^(٢)، لكن السنة والأولى الأولى^(٣) الذى دل عليه

إمالة الشعر عن الدبر، بل هو من باب أولى، خوف أن يعلق شيء من الغائط قلباً يزيله المستنحي إلا بالماء، ولا يتمكن من إزالته بالاستنجار. قال الحافظ ابن حجر: والذى استدل به قوى، بل ربما تصور الوجوب في حق من تعين ذلك في حقه، كمن لم يجد من الماء إلا القليل وأمكنه أن لو حلق الشعر أن لا يعلق به شيء من الغائط يحتاج معه إلى غسله وليس معه ماء زائد على قدر الاستنجاء. قال ابن دقيق العيد: كان الذى ذهب إلى حلق ما حول الدبر ذكره بطريق القياس

(١) قوله «كالشور والتف»، أقول: أتى بالكاف ليدخل القص، وقد سئل أحمد عن أخذ العانة بالمقراض فقال: أرجو أن يجرى. قيل: فالتف؟ قال: وهل يقوى على هذا أحد؟

(٢) قوله «وهو محصل المقصود»، أقول: أى غير الاستحداد يحصل به المقصود وهو إزالة الشعر، أما التتور فيه حديث عن أم سلة بلفظ «كان إذا اطل بالنورة» ولى عاتته وفرجه بيده، أخرجه ابن ماجه والبيهقى ورجاله ثقات، إلا أنه أعل بالإرسال. وكذا أخرجه ابن سعد. ومثله حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتتور، وإذا كثر شعره حلقه. قال الحافظ ابن حجر: سنده ضعيف جداً

(٣) قوله «لكن السنة والأولى الأولى»، أقول: أى إزالته بالاستحداد، وظاهره أنه السنة والأولى فى حق الرجل والمرأة، وهو الموافق لما نقله الحافظ ابن حجر فى الفتح عن الشارح فإنه قال: قال ابن دقيق العيد: إن بعضهم مال إلى ترجيح الحلق فى حق المرأة، لأن التف يرخى المحل. ويؤيده ما قال النووى وغيره: إن السنة الحلق بالموسى لشعر العانة فى حق المرأة والرجل، وقد ثبت فى الصحيح عن جابر فى النهى عن طروق النساء ليلاً حتى تمتشط الشعثة وتستحد المغيبة. ونقل الحافظ عن النووى خلاف هذا وأن الأولى فى حق المرأة التف. واستشكل بأن فيه إضراراً على المرأة بالألم وعلى الزوج باسترخاء المحل، فإن التف يرخى المحل باتفاق

لفظ الحدث^(١). فإن الاستحداد، استفعال من الحديد

وهـ قص الشارب،^(٣) مطلق ، يطلق على إحقاقه^(٤) ، وعلى ما دون ذلك .
واستحب بعض العلماء إزالة ما زاد على الشفة^(٥) . وفسروا به قوله ﷺ ، وأحفوا
الشوارب^(٦) ، وقـ_____وم_____

الاطباء ، ولكن قال ابن العربي : اذا كانت شابة فالتف في حقها أولى لأنه يربو مكان التف ، وان كانت كهلا فالأولى في حقها النطق لأن التف يرخي المحل

(١) قوله : الذى دل عليه لفظ الحديث ، أقول : وبه تعلم أن ما قيل من أولوية
التف في حق المرأة والتعليل بتلك العلل إثار لغير النص عليه

(٢) قوله «قص الشارب» أقول : في فتح الباري أصل القص تتبع الأثر ، وقيد
ابن السيد في المحكم بالليل . والقص أيضاً إيراد الخبر على من لم يحضره . ويطلق
أيضاً على قطع شيء عن شيء بآلة مخصوصة . والمراد به هنا قطع الشعر النابت على
الشفة العليا من غير استئصال . انتهى . ولا يخفى أن قوله «من غير استئصال» لو كان
من مفهومه لغة لما اختلف فيه

(٢) قوله « يطلق على إخفائه على ما دون ذلك ، أقول : الإخفاء بالطاء المهملة والفاء من أحنى شاربہ رباعياً ومن حنى ثلاثياً . واختلفت فيه الأقوال كما أشار إليه الشارح فقيـل : هو أن لا يبقـى منه شيء ، ونقل عن أهل اللغة أن الإخفا الاستئصال . وقول الشارح « وعلى ما دون ذلك ، يشعر بهذا

(٤) قوله : واستحب بعض العلماء إزالة ما زاد على الشفة ، أقول : والبعض الذى أشار إليه الشارح هو مالك . قال ابن القيم عنه إنه قال : إخفاء الشارب عندى مثله . والمراد بالحديث المبالغة فى أخذ الشارب حتى يبدو حرف الشفة . وقال القرطبي : قص الشارب أن يأخذ ما على الشفة بحيث لا يؤذى الآكل ولا يجتمع فيه الوسخ . قال : والجز والإخفاء هو القص المذكور وليس بالاستئصال

(٥) قوله ، وفسروا به قوله : احضوا الشارب ، أقول : أخرجهما الشنخان وهي

بهمزة قطع وهمزة وصل كما سلف ، وعند مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ : جزوا الشوارب ، بالجيم والزاي المثقلة وهو قص الشارب الى أن يبلغ الجلد . قال النووي : المختار في قص الشارب أن يحفوه حتى يبدو طرف الشفة ، ولا ينحلقه من أصله . وأما رواية : احفوا ، فمنعناها أزيلوا ما طال على طرف الشفة

(١) قوله : وقوم يرون إنها كما ، أقول : الإنهاك المبالغة في الإزالة . والحديث بلفظ : أنهكوا الشوارب ، أخرجه البخاري . وعليه يدل قول عمرو بن أبي سلمة عن أبيه رأيت ابن عمر يحفي شاربته حتى لا يترك منه شيئاً . وقال الطحاوي : إنه (٢) كاللزن والريبع أصحاب الشافعي يحفونه . قال : وما أظنهم أخذوا ذلك إلا عنه . وقال الأثرم : كان أحمد يحفي شاربته إخفاء شديداً

(٢) قوله : ومنه إخفاء المسألة ، أقول : هو إشارة الى الحديث الصحيح : حتى احفوه بالمسألة ، أى استقصوا في الطلب منه صلى الله عليه وآله وسلم . واعلم أنه ترك الشارح المحقق قولاً ثالثاً في المسألة وهو التخيير . قال الطبري : دلت السنة على الأمرين ، فإن القص يدل على أخذ البعض ، والإخفاء يدل على أخذ الكل ، وكلاهما ثابت فيتخير ما شاء . قال الحافظ ابن حجر : يرجح قول الطبري ثبوت الأمرين معاً في الأحاديث المرفوعة . انتهى . قلت : أما ابن عبد البر فقال : الإخفاء محتمل لأخذ الكل ، والقص مفسر للبراد ، 'م' م مقدم على المجمل . انتهى . قلت : وهو ترجيح منه لمذهب مالك إلا أن قوله : إن الإخفاء محتمل لأخذ الكل ، عبارة غير جيدة ، إذ هو في أخذ الكل ظاهر

(٣) قوله : والأصل ، أقول : أو الحكمة التي شرع لها قص الشارب

(١) كذا الأصل . ولعله : كان أصحاب الشافعي كاللزن والريبع يحفونه

الاعاجم . وقد وردت هذه العلة منصوصة في الصحيح^(١) ، حيث قال « عالفوا
المجوس ، والثاني : أن زوالها عن مدخل الطعام والشراب أبلغ في النظافة ، وأنزه من
وضر الطعام^(٢) »

(١) قوله « منصوصة في الصحيح » أقول : هو في الصحيحين ، وتامه « ووفروا
اللي » ، أخرجه من حديث ابن عمر . واعلم أنه أبدى ابن العربي فائدة ثالثة فقال :
إن لتخفيف الشارب معنى لطيفاً ، فإن الماء النازل من الأنف يتلبد به الشعر لما فيه من
الزوجة فيتعسر تنقيته عند الغسل ، وهو باب حاسة شريفة وهو الشم ، فشرع تخفيفه
لتيسير الجمال والتنقية . ثم أعلم أن الشارح ما تعرض هنا لحكم قص الشارب وإن كانت
في عبارته إشارة إلى أنه التدب ، ونقل الحافظ عن الشارح أنه قال : لا أعلم أحداً
قال بوجوب قص الشارب من حيث هو ، واحترز به عن وجوبه لمعارض حيث يتعين
كما تقدمت الإشارة إليه من كلام ابن العربي ، قال : وكأنه لم يقف على كلام ابن حزم
في ذلك فإنه صرح بالوجوب في ذلك وفي إعفاء اللحية . انتهى . قلت : وابن حزم
كانه يوجه الأمر الوارد بلفظ « احفوا الشوارب » لا لحديث الباب ، إذ لفظ
الفطرة لا يفيد

(٢) قوله « من وضر الطعام » أقول : بفتح الواو والضاد المعجمة والراء : وسخ
السم واللبن . واعلم أنه نقل الحافظ ابن حجر في الفتح عن جماعة من الصحابة أنهم
كانوا يهكون شواربهم بالطق . ثم قال : إن كل ما نقل يحتمل أن يراد به استئصال
جميع الشعر النابت على الشفة العليا ، ويحتمل أن يراد استئصال ما يلاقى حمرة الشفة
من أعلاها ولا يستوعب بقيتها ، نظراً إلى المعنى في مشروعية ذلك وهو مخالفة
المجوس ، وإلا من التشويش على الأكل وبقاء زهومة المأكول فيه ، وكل ذلك يحصل
بما ذكرنا ، وهو الذي يجمع متفرق الأخبار الواردة في ذلك ، وبذلك جزم الداودي
وهو مقتضى تصرف البخاري

و «تقليم الأظفار»^(١) ، قطع ما طال عن اللحم منها . يقال : قلم أظفاره تقليماً . والمعروف فيه التشديد ، كما قلنا . والقلامة : ما يقطع من الظفر . وفي ذلك معنيان^(٢) . أحدهما : تحسين الهيئة والزينة ، وإزالة القباحة من طول الأظفار . والثاني : أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكل الوجوه ، لما عساه يحصل تحتها من الوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة . وهذا على قسمين . أحدهما : أن لا يخرج طولها عن العادة خروجاً يئنا . وهذا الذي أشرنا إلى أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكل الوجوه ، فإنه إذا لم يخرج طولها عن العادة يعني عما يتعلق بها من يسير الوسخ^(٣) ، وأما إذا زاد على المعتاد : فإما يتعلق بها من الأوساخ مانع من حصول العلم^(٤) .

(١) قوله «تقليم الأظفار» ، أقول : هو تفعليل من القلم وهو القطع ، ووقع في حديث ابن عمر قص الأظفار كما في حديث البخاري . والأظفار جمع ظفر بضم الظاء والفاء وسكونها أي الفاء ، وحكى كسر أوله

(٢) قوله «وفي ذلك معنيان» ، أقول : أي في حكمة شرعية تقليم الأظفار وجهان : تحسين الهيئة وهو مدعو إليه شرعاً ، وقد ذكروا أنه يتعلق بهذه الخصال فوائد دينية ودنيوية ، منها تحسين الهيئة ، وتطهير البدن جملة وتفصيلاً ، والاحتياط للطهارة ، والاحسان في المخالط والمقارن بكف ما يتأذى من رائحة كريهة ، ومخالفة شعار الكفار ، وامتنال أمر الشارع . كذا ذكره الحافظ ابن حجر ، وفي عد الامتنال من فوائد الأمر بخصال الفطرة تأمل

(٣) قوله «يعني عما يتعلق به من يسير الوسخ» ، أقول : لأصحاب الشافعي فيه وجهان : أحدهما لا يصح ، قطع به المتولى ، وقطع الغزالي في الإحياء بأنه يعني عن مثل ذلك ، واحتج بأن غالب الأعراب لا يتعاهدون ذلك ، ولم يرو في شيء من الآثار أمرهم بإعادة الصلاة

(٤) قوله «فيما يتعلق به من الأوساخ مانع من حصول الطهارة» . أقول : قال الحافظ ابن حجر : قد تعلق بالظفر إذا طال النجاسة كن استنجى بالماء ولم يعن بغسله

وقد ورد في بعض الأحاديث الإشارة إلى هذا المعنى^(١)

فيكون اذ صلى حاملا للنجاسة

(١) قوله ، وقد ورد في بعض الأحاديث الإشارة إلى هذا المعنى ، أقول : كأنه يشير إلى ما أخرجه البيهقي في الشعب من طريق قيس بن أبي حازم قال : صلى صلى الله عليه وآله وسلم صلاة فأوم فيها ، فسئل ، فقال ما لي لا أوم ودفع أحدكم بين ظفره وأظفاره ، رجاله ثقات مع إرساله ، وقد وصله الطبراني من وجه آخر . والرفع بضم الراء وفتحها وسكون الفاء بعدها غين معجمة يجمع على أرفاغ وهي مغابن الجسد كالإبط وما بين الأذنين والفخذين وكل موضع يجتمع فيه الوسخ ، فهو من تسمية الشيء باسم ما جاوره ، والتقدير وسخ رفع أحدكم

فائدة : لم يثبت في ترتيب الأصابع عند القص شيء من الأحاديث ، وجزم النووي بأنه يستحب البداءة بمسبحة اليمنى ثم الوسطى ثم الخنصر ثم البنصر ثم الإبهام ، وفي اليسرى بأهمها إلى الخنصر^(١) ولم يذكر للاستحباب مستنداً بل قال : وأما الحديث الذي ذكره الغزالي فلا أصل له . وقال ابن دقيق العيد : الهيئة التي ذكرها الغزالي ومن تبعه كل ذلك لا أصل له ، وإحداث الاستحباب لما لا دليل عليه قبيح بالعالم عندى ، ولو تخيل متخيل أن البداءة بمسبحة اليمنى لشرفها بفقية الهيئة لا يتخيل فيها ذلك . نعم البداءة يمينى اليدين ويمينى الرجلين له أصل ، وهو كان يعجبه التيمن . قال : ويحتاج من ادعى استحباب تقديم اليد في القص على الرجل إلى دليل ، فإن الإطلاق يأتي بذلك . قال الحافظ ابن حجر : يمكن أن يؤخذ بالقياس على الوضوء والجامع التنظيف

فائدة ثانية : ولم يثبت حديث في قصها في يوم معين إلا ما أخرجه البيهقي في مرسل أبي جعفر الباقر قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستحب أن

(١) وقد ذكر الفقهاء قصها لفظتين ، ولا أدري ما هو المستند ، وهي خواشب ، أو

خشب

و « تنف الإبط »^(١) ، إزالة ما نبت عليه من الشعر بهذا الوجه ، أعنى التنف .
وقد يقوم مقامه ما يؤدي إلى المقصود ، إلا أن استعمال ما دلت عليه السنة أولى .
وقد فرق لفظ الحديث بين إزالة شعر العانة وإزالة شعر الإبط . فذكر في الأول
« الاستحداد » ، وفي الثاني « التنف » ، وذلك بما يدل على رعاية هاتين الهيئتين في عليهما .

يؤخذ من أظفاره وشاربه يوم الجمعة ، وله شاهد موصول عن أبي هريرة لكن سنده
ضعيف أخرجه البيهقي أيضاً في الشعب^(٢)

فائدة ثالثة : أخرج مسلم من حديث أنس « وقت لنا في قص الشارب وتقليم
الأظفار وتنف الإبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين يوماً ، كذا بلفظ
الفعل المجهول ، وأخرجه أصحاب السنن بلفظ « وقت لنا رسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم » . قال القرطبي في المفهم : ذكر الأربعين تحديداً لكثرة المدة ، ولا يمنع
تفقد ذلك من الجمعة إلى الجمعة ، والضابط في ذلك الاحتياج

فائدة رابعة : في سؤالات منها لأحمد بن حنبل : قلت له إذا أخذ من شعره
وأظفاره أبدفته أم يلقيه ؟ قال : يدفته . قلت : بلغك فيه شيء ؟ قال : كان ابن عمر
يفعله . وروى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بدفن الشعر والأظفار
وقال : لا يلعبا^(٣) به سحرة بني آدم ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحديث أخرجه
البيهقي من حديث وائل بن حجر نحوه ، واستحب أصحابنا دفنه لكونه جزءاً
من الآدمي

(١) قوله « وتنف الإبط » ، أقول : في صحيح البخاري روايتان إحداهما بالإفراد
والأخرى بالجمع ، والإبط بكسر الهمزة والموحدة وسكونها وهو المشهور يذكر
ويؤنث

(١) ورد أن من قلم أظفاره يوم الجمعة لم تمسه فاقة . وهو ضعيف جداً

(٢) كذا ولعل الصواب : لا يلعب بهما أو بها سحرة الخ

ولعل السبب فيه ^(١) أن الشعر بحلقه يقوى أصله ، ويغلب جرمه . ولهذا يصف الأطباء تكرار حلق الشعر في المواضع التي يراد قوته فيها . والإبط إذا قوى فيه الشعر وغلب جرمه كان أفوح للرائحة الكريهة المؤذنة لمن يقاربها ، فناسب أن يسب ، وقد اختلف العلماء في حكم الختان ^(٢) . فمنهم من أوجبه ، وهو الشافعي ^(٣) . ومنهم من جعله سنة . وهو مالك وأكثر أصحابه ، هذا في الرجال وأما في النساء فهو مكروه على ما قالوا ^(٤)

(١) قوله « ولعل السبب فيه » أقول : أى في فرق الحديث للحكمين ، وهذا الوجه مناسب ، وقد قال الشارح : إن هذا معنى مناسب ظاهر لا يهمل ، فانه مورد النص ، وإذا احتمل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم فلا يترك

(٢) قوله « وقد اختلف العلماء في الختان » أقول : بعد الفراغ من تحقيق الخنس أخذ في بيان دليل حكم بعضها وهو الختان ، ولم يتكلم على دليل حكم غيره مع إشارته الى الحكم فيها وأنه الاستحباب . وقد ذهب الى وجوب الخنس كلها القاضي أبو بكر ابن العربي فقال : والذي عندي أن الخصال الخنس المذكورة في هذا الحديث كلها واجبة ، فان المرء لو تركها لم تبق صورته على صورة الآدميين فكيف من جملة المسلمين ، كذا قال في شرح الموطأ ، واستغربه الحافظ ابن حجر

(٣) قوله « وهو الشافعي » أقول : وجمهور أصحابه . وقال بوجوبه أحمد وبعض الحنفية ، وقال بوجوبه من التابعين عطاء حتى قال : لو أسلم الكبير لم يتم إسلامه حتى يختن

(٤) قوله « هذا في الرجال ، وأما في النساء فهو مكروه على ما قالوا » أقول : إن =

== القائل بالوجوب إنما قاله في حق الرجال ، وأما في حق النساء فليس بواجب (١) بل مكروه ، وكأنه يشير بأنه مندوب ، وإلا لفظ مكروه لا يدل على حكم بخصوصه ، ولعله أيضا يشير الى ما أخرجه أحمد والبيهقي من حديث شداد بن أوس يرفعه : « الحتان سنة في حق الرجال ، مكروه للنساء ، وقد استدل به على عدم الوجوب في حق الرجال ، وفيه ما يأتي قريباً على أنه حديث ضعيف ، لأن فيه حجاج بن أرطاة ولا يحتاج به ، وله شواهد فيها ضعف . واعلم أنه قد استدل للوجوب بأدلة : الأولى أن القلفة تحبس النجاسة تمتنع صحة الصلاة كن أمسك نجاسة بفيه . وتعقب بأن القم في حكم الطاهر بدليل أن موضع الماء كونه لا يفطر به الصائم ، بخلاف داخل القلفة فإنه في حكم الباطن . قلت : فقد فسد القياس . الثاني حديث أبي داود عن جد عظيم بن كثير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له حين أسلم : « ابن عنك شعر الكفر ، مع ما تقرر من أن خطابه للواحد يشمل غيره ما لم يأت دليل الاختصاص ، وما تقرر من أن الأصل في الأمر الوجوب ، وتعقب بضعف سند الحديث حتى قال ابن المنذر لا يثبت منه شيء . الثالث جواز كشف العورة من المختون ، مع أن الحتان إنما شرع لمن بلغ أو شارف كما قال إمام الحرمين : لا يجب قبل البلوغ لأن الصبي ليس من أهل العبادة ، وجواز نظر الحاتن إليها ، وكلاهما حرام فلو لم يجب لم يبح ذلك . وتعقبه القاضي عياض فقال : كشف العورة مباح لمصلحة الجسم ، والنظر إليها مباح للدواوة ، وليس ذلك واجباً إجماعاً ، وإذا جاز في المصلحة الدينية كان في المصلحة الدينية أولى . الرابع أنه قطع عضو من البدن لاستحلف (٢) من البدن تعبداً ، فيكون واجباً كقطع اليد في السرقة . وتعقب بأن قطع اليد في مقابل جرم عظيم فلا يتم القياس . الخامس قاله الماوردي ، وهو أن الحتان إدغال ألم عظيم على النفس ، وهو

(١) قد قال الامام أحمد في إحدى روايته بالوجوب في حق النساء ، بدليل أن عاتة النساء سألت النبي ﷺ فقال : « اخفضي ولا تهكي ، فإنه أحسن لمن وأدعي للوذة بين الزوجين ، أو كما قال

(٢) كذا . ولم يظهر المعنى

ومن فسر الفطرة بالسنة^(١) فقد تعلق بهذا اللفظ في كونه غير واجب
لوجين . أحدهما : أن السنة تذكر في مقابلة الواجب . والثاني : أن قرائته مستحبات

لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال : لمصلحة ، أو عقوبة ، أو وجوب . وقد اتفق
الأولان فتمين الوجوب . وتعقب بأن في الحتان عدة مصالح كزيد الطهارة والنظافة ،
فإن القلفة من المستقذرات عند العرب ، وقد كثرت ذمهم الألف في أشعارهم ، وكان
للختان عندهم قدر ووليمة ، وأقره الاسلام . السادس أنه من شعار الدين . وتعقب
بأن شرائع الدين ليست كلها واجبة . السابع قال البيهقي : وأحسن الحجج حديث أبي
هريرة في الصحيحين مرفوعاً ، اختن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة ، ، وقد قال تعالى
(ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم) ، وصح عن ابن عباس أن الكلمات التي ابتلى
بها إبراهيم ربه فآتمن هي خصال الفطرة ومنهن الختان ، والابتلاء غالباً إنما يقع بما
يكون واجباً . وتعقب بأنه لا يتم ما ذكر إلا بعد معرفة أن إبراهيم فعله على سبيل
الوجوب ، فإنه يجوز أنه فعله لكونه مندوباً فيحصل امتثال الأمر باتباعه على وفق
ما فعل ، وقد قال تعالى في حق نبيه (واتبعوه لعلكم تهتدون) ، وتقرر في الأصول
أن أفعاله بمجرد ما لا تدل على الوجوب ، فهذه قصارى أدلة أهل الإيجاب .

(١) قوله « ومن فسر الفطرة بالسنة » أقول : أخذ في الكلام على أدلة من قال
إنه غير واجب ، وقد عرف آتفاً أنها قد وردت الرواية بلفظ السنة ، وورد أيضاً في
الحديث الآخر بلفظ سنة في حق الرجال ، والتعلق بالاستدلال بهذا اللفظ من حيث
أنه يطلق في مقابلة الواجب ، والحكم على أحد المتقابلين بحكم يقتضى نفيه عن مقابله ،
فالحكم على الختان بأنه سنة يقتضى الحكم عليه بأنه غير واجب ، وهذا أول وجهي
التعليق . والثاني أن قرائته التي ضم إليها وشاركتها في الحكم غير واجبة فيكون غير
واجب ، وإلا لكان الحكم بأن بعضها واجب وبعضها غير واجب تحكما ، وهذا
ينقض على من يقول إنها غير واجبة

والاعتراض على الأول^(١) : أن كون « السنة » في مقابلة « الواجب » وضع اصطلاحى لأهل الفقه ، والوضع اللغوى غيره ، وهو الطريقة . ولم يثبت استمرار استعماله^(٢) في هذا المعنى فى كلامى صاحب الشرح صليوات الله عليه . وإذا لم يثبت بدعوى أن السنة تقابل الواجب ، وهى دعوى مردودة بكون هذه المقابلة إنما هى فى اصطلاح الفقهاء ، وهو تواضع مستجد لهم ، وكلام الشارح وارد على الوضع اللغوى فلا يصح تفسيره بمعنى لم يكن موجوداً فى زمن تكلمه ، وإلا كان كلامه غير مفيد للنخاطبين به ، إذ يكون خطاباً لهم بلفظ معلوم عن معنى مجهول لم تسبق لهم معرفته حتى يصرفوا اللفظ إليه ، وهذا التصرف - وهو حمل الالفاظ اللغوية على الاصطلاحات الحادثة - قد وقع لعدة من العلماء ، وقد أنكره بعض المتأخرين وعده من أبحاثه المسددة

(٢) قوله « استمرار استعماله » أقول : كان الأولى حذف استمرار لإيهامه أنه وقع الاستعمال للسنة بمعنى مقابل الواجب للشارع ، إلا أنه لم يستمر به استعماله وهو يناقى جزمه بأنه وضع اصطلاحى ، وكذا فى قوله « وإذا لم يثبت استمراره فى كلامه » وقوله « لم يتعين حمل لفظه عليه » يؤم أنه يجوز حمله عليه ، أو تردد بين حمله عليه وعلى المعنى اللغوى ، وعلى ما قررنا عبارته أولاً كان الأولى أن يحذف لفظ الاستمرار ويقال عوض « لم يتعين » لم يصح . وقد يقال : إنه بنى هذه العبارة على إرخاء العنان وتسليم أنه وقع هذا الاستعمال فى لسان الشارع ، لكنه لم يستمر بحيث يكون هو المتبادر ، وإذا لم يستمر فلا يتعين الحمل عليه ، بل يكون الحمل على المعنى اللغوى الأصيل هو الأولى والمتبادر ، فلو حمل كلامه على هذا استقامت العبارة ، إلا أنه خلاف ظاهر كلامه أولاً وآخرأ

(٣) قوله « والطريقة » أقول : هذا دفع لما يقوله ان السنة فى الحديث فى مقابلة

ثبت استعماله في هذا المعنى ، فيدعى أنه كان مستعملاً قبل ذلك . لأنه لو كان الوضع غيره فيما سبق ، لزم أن يكون قد تغير إلى هذا الوضع . والأصل عدم تغيره . وهذا كلام طريف^(١) ، وتصرف غريب ، قد يتبادر إلى إنكاره . ويقال : الأصل استمرار الوضع في الزمن الماضي إلى هذا الزمان . أما أن يقال^(٢) : الأصل انقطاع الواقع في هذا الزمان على الزمن الماضي ، فلا . لكن جوابه ما تقدم^(٣)

الواجب ، وذلك أنه قد ثبت استعمالها في ذلك المعنى ، ويدعون أنه كان هذا المعنى ثابتاً فيما سبق من الأزمنة التي منها زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذا اللفظ ، ويستدلون لهذه الدعوى بالتلازم بأنه لو كان المعنى الوضعي غير هذا المعنى الذي ثبت به الاستعمال لزم أن الوضع اللغوي قد تغير والأصل عدم التغير

(١) قوله ، وهذا كلام طريف ، أقول : كان طرافته وغرابته أنه في صورة الأدلة الصحيحة ، مع أنه بنى على تناسي حدوث هذا المعنى المدعى وزعم أنه معنى لغوي ، ومعلوم عند كل محصل أنه ليس كذلك ، ولذا يتحقق وقوع التبادر إلى إنكاره وأن الأصل استمرار ما وقع في الماضي

(٢) قوله ، أما أن يقال ، أقول : هذا دفع للتلازم الذي جعل دليل الدعوى بأنه إنما يتم لو قيل الأصل انقطاع الواقع في زمن الاصطلاح ، وهذا لا يتم القول به لوضوح بطلانه ، وإلا لزم أن الشارع لم يتكلم بكلام لم يأت معناه إلا من بعد أصحار ، هذا تقرير تبادر الإنكار إلى تلك الدعوى ودليلها ، إلا أن هذا التبادر بنى على ادعاء انقطاع المتأخر^(١) من وضعه على الزمن الماضي ، وذلك لم يكن من مدعى ذلك القائل صريحاً ، والشارح لم يرتض هذا الذي تبادر إليه القائل بل رده وقرر كلام الخلافين بما تسمعه قريباً

(٣) قوله ، لكن جوابه ، أقول : أي جواب ما قاله من تبادر إلى إنكار ما قاله

وهو أن يقال : هذا الوضع ثابت . فإن كان هو الذى وقع فى الزمان الماضى فهو المطلوب . وإن لم يكن ، فالواقع فى الزمان الماضى غيره حيث قد تغير . والأصل عدم التغير لما وقع فى الزمن الماضى . فعاد الأمر إلى أن الأصل استصحاب الحال فى الزمن الماضى . وهذا - وإن كان طريفاً ، كما ذكرناه^(١) - إلا أنه طريق جدل^(٢)

الخلافيون ، وزعم أنهم يقولون : الأصل انعطاف الواقع فى هذا الزمن على الزمن الماضى ما تقدم من تقريره عنهم ، وهو أنه قد ثبت هذا الوضع السنة الذى هو مقابل للوجوب ، فإن كان هو الواقع فى الزمن الماضى الذى من أجزائه زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الحديث فهو المطلوب لنا لأنه صدق اللفظ عليه وهو المدعى ، وإن لم يكن هذا هو الواقع فى الزمن الماضى بل الواقع فيه غيره - وقد تغير والأصل عدم التغير للواقع فى الماضى - فرجع الأمر فى الاستدلال الذى قاله الخلافيون إلى كون الأصل^(٣) استصحاب الحال فى الزمن الماضى لا ما قيل من أنه يبنى على انعطاف الواقع فى هذا الزمان على الزمان الماضى ، هذا غاية ما تقرر به كلام الشارح مع انغلاقه

(١) قوله : وهذا وإن كان طريفاً كما ذكرناه ، أقول : أى هذا التقرير الذى أبداه الخلافيون

(٢) قوله : إلا أنه طريق جدل ، أقول : عرفوا الجدل بأنه مرأى يتعلق بأظهار المذاهب وتقريرها كما ذكره ابن الكمال ، وقال غيره : التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب ، استعمل فى لسان الشارع فى مقابلة ظهور الأدلة بظهور أرجحها ، وهو محمود أن كان للوقوف على الحق ، وإلا فنموم . والجدل القوة ، والمعنى أن الذى أبداه الخلافيون طريقة جدلية ما يخلو عن فساد شيء من مقدماتها ، لا طريقة جدلية أى قوية لقوة دليلها ، وطريقة الجدل عند سلوك طرائق التحقيق مطرحة إذ هى عدول إلى الأضعف مع وجود الأقوى

(١) يياض بالأصل ولعله : الواقع

لا جلد ، والجدل في طرائق التحقيق ، سالك على عجة مضيق . وإنما تضعف هذه الطريقة (١) إذا ظهر لنا تغير الوضع ظناً . وأما إذا استوى الأمران (٢) فلا بأس به . وأما الاستدلال بالاقتران (٣) فهو ضعيف ، إلا أنه في هذا المكان قوى (٤) ،

(١) قوله « وإنما تضعف هذه الطريقة » أقول : أي الطريقة التي يستعملها الخلفيون إذا ظهر تغير الوضع الأول الى وضع ثان كما في مسألة الكتاب

(٢) قوله « وأما إذا استوى الأمران » أقول : أي التغير وعدمه - بأن لا يقوم على تغيره دليل - فلا بأس بسلوك تلك الطريقة ، لأن البقاء على الأصل دليل عليها ناهض

(٣) قوله « وأما الاستدلال بالاقتران » أقول : هذا دفع للدليل الثاني على عدم وجوب الحتان ، وأخذه من هذا الحديث ، وقد قرر آنفاً أن قرائته التي ضمت إليه غير واجبة فهو غير واجب ، وإلا كان تحكما حيث يحكم لبعضها بالوجوب وبعضها بعدمه ، فدفع الشارح الاستدلال بأنها دلالة ضعيفة ولم يبين وجه ضعفها ، وإن كان سياق كلامه قد أشعر به في الجملة ، والدليل على ضعف دلالة الاقتران هو أن يقال : اشتراك المفروض والمستحب في لفظ واحد عام لا يقتضى تساويهما لافئة ولا عرفاً ، فانهما إذا اشتركا في شيء لم يمنع اشتراكهما في شيء ، فإن المشتركات تشترك في لازم واحد ، ومشتركان في أمر عام ويفترقان بخواصهما في الاقتران كما لا يثبت لاحدهما خاصة لا تمنعها عنه فتأمل . ذكره ابن القيم في البدائع

(٤) قوله « إلا أنه في هذا المكان قوى » أقول : قسموا دلالة الاقتران ثلاثة أقسام : قوية في موطن وضعيفة في موطن ويتساوى الأمران في موطن . أما الأول فانه حيث تجتمع القرينتان فافوقهما في أمر اشتراك في إطلاقه واشتركا في تفصيله فتقوى الدلالة كحديث الباب ، فانها اشتركت في لفظ الفطرة ثم فصلها ، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم « حق على كل مسلم أن يقتسل يوم الجمعة ويستاك ويمس من طيب بيته » فقد اشتركت الثلاثة في إطلاق الحق ، فاذا كان مستحباً في اثنين منها كان في الثالث مستحباً . وأما الثاني وهو أضعفها فانه عند تعدد الجمل واستقلال كل واحدة منها

لأن لفظة « الفطرة » ، لفظة واحدة استعملت في هذه الأشياء الخمسة ، فلو افترقت في الحكم - أعي أن تستعمل في بعض هذه الأشياء لإفادة الوجوب ، وفي بعضها لإفادة التسبب - لزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين وفي ذلك ما عرف في علم الأصول^(١) . وإنما تضعف دلالة الاقتران ضعفاً إذا استقلت الجمل في الكلام . ولم يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في معنيين ، كما جاء في الحديث « لا يبول أحدكم في الماء الدائم ، ولا يتسل فيه من الجنابة » ، حيث استدل به بعض الفقهاء على أن اغتسال الجنب في الماء يفسده ، لكونه مقروناً بالنهاى عن البول فيه^(٢) و الله أعلم

بنفسها كما أشار إليه الشارح ، ومثله كما يأتي . وأما الثالث وهو تساوى الأمرين فانه حيث يكون المطف ظاهراً في التسوية وقصد المتكلم ظاهراً في الفرق فيتعارض ظاهر اللفظ وظاهر القصد ، فإن ظب ظهور أحدهما اعتبر ولا رجوع الى الترجيح

(١) قوله « ما عرف في علم الأصول » ، أقول : أى من عدم جوازه ، لأنه يكون تعمية والغاى وجمما بين المتنافين

(٢) قوله « لكونه مقروناً بالنهاى عن البول فيه » ، أقول : فإن دلالة الاقتران هنا فى غاية الضعف والفساد ، فان كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى ، واشتراكهما فى مجرد المطف والنهاى لا يوجب اشتراكهما فيما ورامهما وإنما يشترك حرف المطف فى المعنى اذا عطف مفرد على مفرد فانه يشترك بينهما فى المعنى ، وقوله مقروناً بالنهاى عن البول فيه مبنى على أنها ثبتت رواية يتسل بالرفع ، وإلا فانه لو كان مجزوماً بالمطف أو كان كما فى نسخة مع حرف النفى فان فى نسخة بلفظ ولا يتسل فان الدليل ثبوت النهى عنه لا اقترانه بالنهاى عنه . واعلم أن الشارح دفع الأدلة على عدم الوجوب للختاة من هذا الحديث ولم يبين ما اختاره فى حكم الختاة

باب الجنابة

٢٨ - الحديث الأول : عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن النبي ﷺ لقيه في بعض طُرُق المدينة ، وهو جنبٌ ، قال : فَاغْتَسَلْتُ مِنْهُ ، فَذَهَبْتُ فَاغْتَسَلْتُ ، ثُمَّ جِئْتُ . فقال : أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ؟ قال : كُنْتُ جُنْبًا ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ . قال : سُبْحَانَ اللَّهِ ! إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجَسُ ،

الجنابة ، دالة على معنى البعد . ومنه قوله تعالى (٤ : ٣٦ والجار الجنب)^(١) وعن الشافعي أنه قال : إنما سمي « جنباً » من المخالطة . ومن كلام العرب : أجنب الرجل ، إذا خالط امرأته . قال بعضهم : وكان هذا ضد للمعنى الأول ، كأنه من القرب منها . وهذا لا يلزم^(٢) . فإن مخالطتها مؤدية إلى الجنابة التي معناها البعد ، على ما قدمناه .

وقول أبي هريرة « فَاغْتَسَلْتُ مِنْهُ » ،^(٣) الانحناس : الانقباض والرجوع ،

باب الجنابة (١) قوله « ومنه قوله تعالى (والجار الجنب) » ، أقول : أى الذى أخذ منه معنى البعد الجار الجنب فى الآية ، فان المراد به البعد جوازاً فى داره ، والبعد فى نسبه وان قربت داره ، وعلى التفسيرين فالبعد مأخوذ فيه كما أن القرب مأخوذ فى الجار ذى القربى أى فى نسبه أو فى داره

(٢) قوله « وهذا لا يلزم » . أقول : كلام الشافعي لا يلزم منه أنه حمل لفظ « الجنابة » على القرب ، بل فسرها بالمخالطة باعتبار ما يؤول اليه من البعد ، إلا أنه لا يتم حمل كلامه على ذلك إلا إذا اختص استعمال العرب له بمخالطة الزوجة فقط لا بمطلق المخالطة كما لا يخفى

(٣) قوله « فَاغْتَسَلْتُ » ، أقول : بالنون والحاء المعجمة والسين المهملة ، وهى رواية

وما قارب ذلك المعنى^(١) . يقال «خنس» لازماً ومتعدياً . فن اللازم : ما جاء في الحديث^(٢) في ذكر الشيطان « فإذا ذكر الله خنس » ، ومن المتعدى : ما جاء في الحديث « وخنس إبهامه^(٣) » ، أى قبضها . وقيل : إنه يقال « أخنسه » في المتعدى^(٤) ذكره صاحب مجمع البحرين^(٥) . وقد روى في هذه اللفظة « فانبجست منـــــــــــــــــه » ،

أكثر رواية البخارى كالحوى وكريمة ، وفيه روايات أخر تأتي

(١) قوله « وما قارب ذلك المعنى » . أقول : قال القزاز : أى مضيت عنه مستخفياً منه

(٢) قوله « ما جاء في الحديث » ، أقول : جاء هذا اللفظ في عدة أحاديث ، منها ما أخرجه ابن أبى داود^(١) من حديث ابن عباس مرفوعاً ومنه : لمثل الشيطان كمثل ابن عرس^(٢) واضعفه على فم القلب فيوسوس إليه ، فإذا ذكر الله خنس ، وإن نسيه التقم قلبه ، فذلك الوسواس الخناس

(٣) قوله « ما جاء في الحديث وخنس إبهامه » ، أقول : أخرج مسلم وغيره من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر رمضان فضرب يديه فقال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، ثم عقد إبهامه في الثالثة . ومعناه أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين

(٤) قوله « أخنسه في المتعدى » ، أقول : فعليه يكون حديث خنس إبهامه من باب الخنف والإيصال ، أو استعمال اللازم استعمال المتعدى

(٥) قوله « صاحب مجمع البحرين » ، أقول : هو الصغاني بفتح الصاد المهملة وتخفيف الغين المعجمة ، ويقال فيه الصاغاني بالآلف ، هو الحسن بن محمد بن حيدر ابن على العدوى العمري الامام رضى الدين الحنفى حامل لواء اللغة في زمانه ، قال

(١) كذا ولعله أبو داود الطيالسى

(٢) ابن عرس : دوية صغيرة تشبه الثعلب

بالجيم^(١) ، من الانبجاس ، وهو الاندفاع . أى اندفعت عنه^(٢) . ويؤيده : قوله في حديث آخر « فانسلك منه^(٣) » ، وروى في هذه اللفظة أيضاً « فانبجست منه^(٤) » ، من البجس ، وهو النقص . وقد استبعدت هذه الرواية . ووجهت - على بعدها - بأنه

الذهبي : ولد سنة سبع وسبعين وخمس مائة ، كان شيخاً صالحاً صدوقاً صموئلاً عن فضول الكلام ، إماماً في اللغة والفقه والحديث ، له في اللغة مجمع البحرين اثنا عشر مجلداً والتكملة على الصحاح والعياب الزاخر ، انتهى فيه إلى « بكم » ، وفيه قيل :

ان الصغاني الذي حاز العلوم والحكم
كان قصارى أمره أن انتهى الى بكم

وله عدة مؤلفات ، وتوفي سنة خمسين وستمائة

(١) قوله « وقد روى في هذه اللفظة بالجيم » ، أقول : أخرجها ابن السكن بهذا اللفظ ، وهي رواية في لفظ البخارى

(٢) قوله « أى اندفعت » ، أقول : ومنه (فانبجست منه اثنا عشرة عيناً) أى جرت واندفعت

(٣) قوله « ويؤيده قوله في حديث آخر : فانسلك » ، أقول : هو لفظ حديث أبى هريرة عند البخارى ، فانه بلفظ « فانسلك » ، وليس بمحدث آخر غير حديث الباب ، إلا أنه وصفه بالمغايرة لأنها تصدق بأدنى شيء كاختلاف الرواة والألفاظ ، وقد بوب البخارى لحديث الباب « باب عرق الجنب » ، وساق بلفظ « فانبجست » ، ثم بوب « باب الجنب يخرج ويمشي في الأسواق » ، وساق فيه حديث أبى هريرة هذا وجاء فيه بلفظ « انسلك » ، والتراز في شرح غريب البخارى جعل رواية انسلك مؤيدة لرواية الانبجاس المذكورة أولاً ، وتبعه الشارح ، وهي حاصلة لتأييد الروايتين

(٤) قوله « فانبجست » ، أقول : بنون ثم موحدة ثم خاء معجمة ثم سين مهملة ، واستبعدتها القزاز ، واليه أشار الشارح بقوله : وقد استبعدت هذه اللفظة . واعلم أنها قد رويت « فانبجست » ، بالمشاءة من فوق بعد النون والجيم معناه اعتقدت نفسى نجساً

اعتقد نقصان نفسه بجنابته عن مجالسة رسول الله ﷺ ، أو مصاحبته ، مع اعتقاده
نجاسة نفسه . هذا أو معناه
جنبا ، وقد يقال (١) : جنبان ، وجنبون ، واجناب

وقوله « فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة » يقتضى استحباب الطهارة (٢)
في ملابسة الأمور العظيمة ، والنبي ﷺ إنما رد ذلك لأن الطهارة لم تزل ، بقوله
« إن المؤمن لا ينجس » ، لا رداً لما دل عليه لفظ أبي هريرة من استحباب الطهارة
للملابسة ﷺ . وفي هذا نظر (٣)

(١) قوله « على الواحد المذكر » أقول : كحديث الباب ، « والمؤنث » كقول
بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم « إني كنت جنبا ، يأتي » ، « واجمع » كالأية .
وأما الاثنان فلم يأت لهما بشاهد ، وقوله « وقول بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله
وسلم » لم أجده ، وإنما تشبيهه - وإن كان من غير الجنابة - حديث عائشة عند الجماعة
أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « ناوليني الخنزة من المسجد » فقلت : إني حائض ،
فقال : إن حيضتك ليست في يدك ،

(٢) قوله « وقد يقال » أقول : أى قد يستعمل استعمال غيره من الألفاظ لكل
معنى لفظ

(٣) قوله « يقتضى استحباب الطهارة » أقول : بعد تقرير أنه صلى الله عليه وآله
وسلم قرر قوله ، وإلا فقول الصحابي من حيث هو لا يؤخذ منه حكم ، وقد قرر
الشارح تقريره لكلام أبي هريرة وأنه لم يرد إلا قوله إنه على غير طهارة بقوله « إن
للمؤمن لا ينجس » ،

(٤) قوله « وفيه نظر » أقول : فى القول بأنه اختص الرد بكون طهارة المؤمن

وقوله « سبحان الله ، تعجب^(١) من اعتقاد أبي هريرة التجسس بالجنانة
وقوله « إن المؤمن لا ينجس ، يقال : نجس ونجس ، ينجس - بالفتح والضم^(٢) -
وقد استدل بالحديث على طهارة الميت من بني آدم^(٣) . وهي مسألة تختلف

لم تزل بالاجتناب ، ووجه النظر أنه ذكر أبو هريرة أنه كره مجالسته صلى الله عليه
وآله وسأله عما غير طهارة ، فدعاه عليه عليه السلام فقال له انه عا غير طهارة ، فيه في
المعظمة جاء من الإلحاق بالقياس

(١) قوله « تعجب ، أقول : هو انفعال عما خفي سببه ، قاله ابن الكمال . وقال
الراغب : حالة تعرض للنفس عند الجهل بسبب الشيء ، ولذلك لا يصح على الله . وله
صريح معروفة ليس هذا منها ، إلا أنه يفيد التعجب بقرائن الأحوال لا بالصيغة ،
وهو مثل : لله دره فارسا . وهذه اللفظة موضوعة لتزيه الله ، فأقادت مع قرينة المقام
التعجب ، كأنه نزه الله عن وقوع مثل هذا الجهل من عبد من عباده ، مع التعجب من
صدور ذلك من أبي هريرة

(٢) قوله « بالفتح والضم ، أقول : الضم يقتضى أنه من أفعال الطبايع ، وكأنه لما
كان من شأن البشر أنه لا يزال محتاجا الى المطهرات جاء على هذه الصيغة ، كأن
النجاسة من طبائعه ، ولكونه ليس منها حقيقة جاء على فعل المفتوح

(٣) قوله « على طهارة الميت من بني آدم ، أقول : وذلك لأن قوله المؤمن شامل
للحي والميت ، ولا يقال أما الميت فأنما يطلق عليها مجازاً ، لأن المؤمن من قام به
الإيمان أى التصديق ، والميت لا اعتقاد له بشيء إذ هو جماد فلا يشمله اللفظ ، وإلا
لزم استعمال المؤمن فى الحقيقة والمجاز ، لأننا نقول قد انسلخ هذا المشتق عن معنى
الحديث وصار اسما له كالجوامد ، فكان اسمه العلم بعد الموت لا يكون إطلاقه عليه
مجازاً ، كذلك هذا إذ قد سمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم الميت مؤمنا فى حديث

فيها^(١). والحديث دل بمنطوقه على أن المؤمن لا ينجس . فمنهم من خص هذه الفضيلة بالمؤمن . والمشهور التعميم . وبعض الظاهرية يرى أن المشرك نجس في حال حياته أخذاً بظاهر قوله تعالى (٢٨ : ٩) يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس) ويقال للشيء : إنه « نجس » بمعنى أن عينه نجسة . ويقال فيه : إنه « نجس » بمعنى أنه متنجس بإصابة النجاسة له . ويجب أن يحمل على المعنى الأول^(٢) . وهو أن عينه لا تصير نجسة . لأنه يمكن أن يتنجس بإصابة النجاسة . فلا ينفي ذلك

وقد اختلف الفقهاء في أن الثوب إذا أصابته نجاسة : هل يكون نجسا أم لا^(٣) ؟

• السلام عليكم ديار قوم مؤمنين ، والقول بأنه مجاز باعتبار ما كانوا عليه خلاف الأصل ، وقوله « من بنى آدم ، مستفاد من المقام ، وإلا فالمؤمن من الجان شامل له العموم

(١) قوله « وهي مسألة مختلف فيها ، أقول : قد ذهب قوم الى أنه ينجس بالموت ويظهر بالغسل ، وآخرون بأنه لا يطهره الغسل بل الغسل مجرد تعبد ، وآخرون إلى أنه لا ينجس بالموت بل هو طاهر ، وهذا الآخر أظهر الأقوال وألصقها بالصواب لعدم الأدلة على خلافه ، إلا عمومات تحريم أكل الميتة . ولا ملازمة بين تحريم الأكل والنجاسة ، فإنه يحرم أكله حيا ، وهو طاهر الذات اتفاقا ، والأصل بقاؤه بعد الموت على ما كان عليه قبل

(٢) قوله « فيجب حمله على المعنى الأول ، أقول : أى يجب حمل الحديث المذكور بأن المراد لذلك المؤمن لا ذاته تصير نجسه ، لا أنه لا تصيبه النجاسة ضرورة أن النجاسة تصيبه ، فلا يصح حمل التني في الحديث على إصابة النجاسة لبدنه ، فقوله « فلا ينفي ذلك ، أى لا يقال المؤمن لا ينجس أى لا تصيب بدنه النجاسة ، وما كان يناسبه قوله يجب أن يعلل بإمكان إصابة النجاسة البدن فإن الإمكان لا يقتضى وجوب حمل على ذلك المعنى

(٣) قوله « هل يكون نجسا أو لا ، أقول : أى هل تكون عينه متنجسة ؟ إذ لا خلاف أنه نجس ، أى مصاب بالنجاسة

فمنهم من ذهب إلى أنه نجس ، وأن اتصال النجس بالطاهر^(١) موجب لنجاسة الطاهر .
ومنهم من ذهب إلى أن الثوب طاهر في نفسه^(٢) ، وإنما يجتمع استصحابه في الصلاة
بمجاورة النجاسة

فهذا القائل أن يقول : دل الحديث على أن المؤمن لا ينجس . ومقتضاه : أن
بدنه لا يتصف بالنجاسة^(٣) . وهذا^(٤) يدخل تحته حالة ملابسة النجاسة له ، فيكون
طاهراً^(٥) . وإذا ثبت ذلك في البدن^(٦) ثبت في الثوب . لأنه لا قائل بالفرق

(١) قوله « وأن اتصال النجس ، أقول : أى اتصال عين النجاسة كالبول
« بالطاهر ، وهو الثوب مثلاً » موجب لنجاسة الطاهر ، أى لصيرورة ذاته نجسة ،
ولا يقال بل مراده أن اتصال الثوب المصاب بالنجاسة بثوب طاهر يوجب نجاسة
الثوب الطاهر إذ يبعد أن يقول بهذا أحد

(٢) قوله « ومنهم من ذهب إلى أن الثوب طاهر في نفسه ، أقول : الخلاف هل
يقال للثوب الذى أصابته النجاسة نجس بمعنى أن ذاته نجسة ، أو يقال له طاهر
أصابته النجاسة ، إلا أن يوجد قائل يقول إنه تصير ذاته نجسة وإذا اتصل به ثوب
طاهر صار متنجساً ، حمل هذا الخلاف على أنه إشارة إليه

(٣) قوله « أن بدنه لا يتصف بالنجاسة ، أقول : أى لا تكون عينه نجسة ،
لا بمعنى أنه نجس عند إصابة النجاسة له ، فإن هذا لا نزاع فيه

(٤) قوله « وهذا ، أقول : أى مقتضى الحديث وحمله على المؤمن بأنه لا يكون
نجساً شامل لحالة إصابة النجاسة له وملابستها إياه ، فيكون عند هذه الملابسة طاهراً ،
ولاً أنه إذا نفي عنه النجاسة لزمه بقاء الطهارة التى هى أصله

(٥) قوله « فيكون طاهراً ، أقول : طاهراً ذاتاً نجساً عارضاً بمعنى أصابته النجاسة

(٦) قوله « وإذا ثبت ذلك في البدن ، أقول : إذا ثبت أن البدن لا يكون نجس
الذات ، بل معنى أصابته النجاسة أنه طاهر ذاتاً » ثبت في الثوب ، أنه باصابت النجاسة

أو يقول^(١) : البدن إذا أصابته النجاسة من مواضع النزاع . وقد دل الحديث على أنه غير نجس . وعلى ما قدمناه - من أن الواجب حمله على نجاسة العين - يحصل الجواب عن هذا الكلام^(٢)

وقد يدعى أن قولنا : الشيء نجس ، حقيقة في نجاسة العين . فيبقى ظاهر الحديث دالا على أن عين المؤمن لا تنجس . فتخرج عنه حالة التنجس التي هي محل الخلاف^(٣)

له لا يكون نجس الذات بل هو طاهر أصابته النجاسة ، لانه لا يفرق أحد بين الثوب والبدن في ذلك

(١) قوله : أو يقول ، أقول : عطف على قوله أن يقول أى من يرى أن الثوب الذى أصابته النجاسة طاهر الذات مستدلا على من يرى خلافا بين البدن والثوب ، سواء فى أنهما موضع نزاع بين القائل بأنه يصير نجس الذات والقائل انه ليس كذلك ، فان النزاع فى المصاب بالنجاسة من ثوب وبدن واحد ، وقد أفاد النص أن البدن غير نجس ذات فى جميع أحواله ، ومنها عند طروء النجاسة عليه فالثوب مثله ، فان الحكم على فرد من أفراد محل النزاع حكم على نظيره ، وقد سلف أنه لا بد من حمل النجاسة على نجاسة العين

(٢) قوله : يحصل الجواب عن هذا الكلام ، أقول : أى عن دعوى نجاسة ذات ما طرأت عليه النجاسة ، وهو الجواب الأول من أن الحكم على أحد المتماثلين حكم على الآخر لعدم الفارق ، وهو ليس بجواب مغاير للأول ، إنما اختلفت العبارة ، وكثيراً ما يصنع المحققون هذا فيقولون : وبعبارة أخرى

(٣) قوله^(١) أقول : الكلام الأول مبنى على احتمال لفظ نجس للبعين حقيقة ، وإنما حمل على أحدهما للدليل الذى سلف ، وهذا مبنى على أنه حقيقة فى نجس العين ، فإذا بقى وجه التنبى اليه فيكون المراد أن المؤمن لا تنجس عينه وذاته باصابة النجاسة لأعضائه ، فتخرج حالة تنجس أعضائه عن الحكم بنجاسة ذاته التى هذه

٢٩ - الحديث الثاني^(١) : عن عائشة رضي الله عنها قالت : « كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا اخْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَيْهِ ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ ، ثُمَّ اغْتَسَلَ ، ثُمَّ يُخَلِّلُ يَدَيْهِ شَعْرَهُ . حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرَزَى بِشَرَّتِهِ ، أَقَاضَ

الحالة محل النزاع ، لأنه ورد النص فيها ، فالفرق بين التقرير الأول وهذا أنه محل الحكم بعدم نجاسته على عموم أحواله فدخلت حالة إصابته النجاسة عن جنبها ، وأما هذا التقرير فإنه مبني على النظر إلى مورد النقي ، وهو أنه ورد النقي للحقيقة وهي نجاسة عين المؤمن من غير تعرض لحالة إصابة النجاسة له التي هي محل النزاع ، فكانه قال : المؤمن ليس بنجس الذات ، فلا يبق في الحديث حجة لأهل الثوب الذي أصابته النجاسة . ولا يخفى أن هذا إخراج للحديث عما سبق له وعن الإفادة المرادة ، لأن الصحابي ظن أن طروء النجاسة على بدنه صيرته نجساً ، فكيف يكون الجواب بأن ذات المؤمن ليست بنجسة ، فإن هذا غير محل ظن الصحابي ، ولا يصح أن يكون من أسلوب الحكم^(٢) فإنه هنا مناسبة . واعلم أن هنا بحثاً ، وهو أن أبا هريرة أراد بقوله وأنا على غير طهارة أي محدث حدثنا يوجب الغسل ، لا أن مراده وأنا متنجس ، إذ النجاسة في الجنب إنما هي حيث جعلها الله تعالى ، فكان حق الجواب عليه أن يقال الحدث لا يمنع عن المجالسة . والجواب عن هذا أن يقال : أبو هريرة في صدر الإسلام ، ولا يبعد أن الجنابة توجب نجاسة البدن كله ولذا أمر بغسله ، كما ظنت عائشة أن الحيض يمنع عن تناولته صلى الله عليه وآله وسلم الخمرة حتى قال لها : إن حيضتك ليست في يدك ، وهو حالة إصابة النجاسة البدن الذي هو محل ورود البحث

(١) الحديث الثاني من أحاديث باب الجنابة عن عائشة رضي الله عنها

(١) أسلوب الحكم عند أهل البلاغة هو إعادة الكلام بلفظه دون معناه ، كقوله تعالى (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فالفعل الأخير ليس هو اعتداء وإنما هو قصاص

عَلَيْهِ الْمَاءُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ . ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ
وَكَانَتْ قَوْلُ: كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِيَّاهُ وَاحِدٍ ،
تُعْتَرَفُ مِنْهُ جَمِيعاً .

الكلام على حديث عائشة رضى الله عنها من وجوه :

أحدها : قولها « كان إذا اغتسل من الجنابة » ، يحتمل أن يكون من باب التعبير
بالفعل عن إرادة الفعل ^(١) ، كما في قوله تعالى ﴿ ١٦ : ٩٨ ﴾ فإذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم ^(٢)) ، ويحتمل أن يكون قولها « اغتسل » ، بمعنى شرع في الغسل .

(١) قوله « من التعبير بالفعل عن إرادة الفعل » . أقول : وهو مجاز مرسل ،
تعبير بالسبب عن المسبب ، فإن الفعل مسبب عن الإرادة . قال جار الله الزمخشري :
فإن قلت : لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل ؟ قلت : لأن الفعل يوجد بقدره
الفاعل عليه وإرادته له وهي قصده ومثله وخلص دواعيه ، فكما عبر عن القدرة
على الفعل بالفعل في قولهم : الإنسان لا يطير والاعمى لا يبصر ، أى لا يقدر على
الطيران والإبصار ، الى أن قال : كذلك عبر عن إرادة الفعل بالفعل ، وذلك لأن
الفعل مسبب عن القدرة والإرادة ، فأقيم المسبب مقام السبب للابسة بينهما ولايجاز
الكلام . انتهى . فهذه إشارة الى المسحح والى المرجح ، وفيه تأثير الإيجاز ، لأنه إذا
قيل : إذا أردتم القيام الى الصلاة عوضاً عن إذا قمتم الى الصلاة كان إطناباً وإشارة
الى أنه يصح حمله على مصحح آخر إلا أنه رجح هذا الذى اخترناه كما قال سعد الدين
في حواشيه عليه ، فاختر الوجه الأول لأن فى الثانى نوع تكلف

(٢) قوله « كما في قوله تعالى : فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » ، أقول : كأنه يريد
ذكر الآية أنها آية يتعين فيها هذا الاحتمال ، بخلاف الحديث ففيه احتمال آخر ،
نص فى هذا المجاز إذ قد اشتهرت فيه وليس باتفاق ، فان مذهب داود أن

فإنه يقال : فعل إذا شرع^(١) ، وفعل إذا فرغ . فإذا حملنا « اغتسل » على « شرع » ،
صح ذلك^(٢) . لأنه يمكن^(٣) أن يكون الشروع وقتاً للبداة بغسل اليدين . وهذا
بمخلاف قوله تعالى ﴿ فإذا قرأت القرآن فاستمعوا له ﴾ فإنه لا يمكن أن يكون وقت
الشروع في القراءة وقتاً للاستعاذة^(٤)

الوجه الثاني ، يقال « كان يفعل كذا » بمعنى أنه تكرر منه فعله^(٥) . وكان عادته ،

التعوذ بعد القراءة ، أخذاً بظاهر الترتيب . رواه عنه الموزعي في تيسير البيان ، قال :
ويروى عن أبي هريرة ، ويحكى عن مالك

(١) قوله « فعل إذا شرع » أقول : هذا الإطلاق ، فإنه إذا شرع في الغسل مثلاً
فإنه يصدق عليه النفي وإنه ما اغتسل ، إذ الغسل اسم لا يصدق إلا على مجموع تلك
الأفعال والصفات ، وصدق النفي علاقة المجاز فيكون من إطلاق اسم الجزء على
الكل ، لأن الشارع في الغسل مثلاً آت بجزء منه

(٢) قوله « فإذا حملناه على ذلك » أي على أنه أراد باغتسل شرع « صح ذلك » ،
أي التعبير من دون ملاحظة الإرادة ، وإلا فما خرج عن المجازية

(٣) قوله « لأنه يمكن » أقول : هو تعليل لقوله « صح » ، إذ يكون المراد كانه
إذا شرع في الغسل بدأ بغسل يديه ، وهذا صحيح لا يحتاج إلى ملاحظة الإرادة

(٤) قوله « فإنه لا يمكن أن يكون وقت الشروع في القراءة هو وقت
الاستعاذة » أقول : ضرورة أن محل الاستعاذة هو محل القراءة ، ولا يمكن إلا أن
يشغل بأحد الأمرين ، ولذا يجعل العلماء هذه الآية علماً ومثالاً في إطلاق الفعل على
الإرادة

(٥) قوله « بمعنى أنه تكرر منه فعله » أقول : هذه مسألة مشهورة نص عليها
الشيخ عبد القاهر حيث قال : قولنا « كان » يدل على الزمان الماضي نحو كان زيد
خارجاً ، تفسيره أن يجعل اسم الفاعل مستحقاً للوجود في الماضي من الزمان ، ويجعل
من بعده أنه يقتضي وجوداً دائماً في الماضي من الزمان . انتهى . قال صاحب جواهر

كما يقال : كان فلان يقرى الضيف . و « كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير »^(١) ،
التحقيق : هذا صريح في أن كان تقتضي الاستمرار ، ولا يفهم الاقطاع إلا من دليل
خارجي . وقال القاضي ابن الباقلاني : إن قول الراوي كان رسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره ، قال تعالى ﴿ وكان
 يأمر أهله بالصلاة والزكاة ﴾ أي يداوم على ذلك ، وخالف في ذلك آخرون وقالوا :
 لا دلالة لها على ذلك . قال الرازي في المحصول : إنها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة . وكلام
الشارح كالجامع بين القولين ، وأنها تدل على ذلك كثيراً ، وتجيء لمجرد وقوع الفعل
(١) قوله « وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجود الناس بالخير » أقول :
 كأنه كرر المثال رداً على من زعم أن دلالتها على التكرار ليس إلا لكون خبرها
فعلاً مضارعاً . قال سعد الدين^(٢) : والتحقيق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع ،
وكان للدلالة على مضي ذلك المعنى

(٢) قوله « وقد تستعمل كان لإفادة مجرد وقوع الفعل » أقول : وكأنه أشار
بهذه العبارة إلى أن دلالتها على هذا المعنى الأخير مجاز ، وقد أشار شارح غاية السؤل
إلى أنه مجاز حيث قال : لا يعدل عن إفادة التكرير إلا لقرينة

(٣) قوله « وعليه ينبغي حمل الحديث » أقول : أي على استعمال الأكثر وهو
إفادة التكرار ، قلت : وهنا مقيد لعموم الأوقات وهي كلمة « إذا » أي إذا كان في
أي وقت اغتسل فعل كذا ، وتقدم البحث في استلزام عموم الأشخاص لعموم
الآزمنة وغيرها من كلمة « إذا » فالحديث ليس من هذه المسألة وهي استفادة التكرار
من « كان » التي هي محل البحث

(١) هو التفتازاني

الوجه الثالث : قد تطلق « الجنابة » على المعنى الحكيم^(١) الذي ينشأ عن التقاء الحائضين^(٢) ، أو الإنزال . وقولها « من الجنابة » في « من » معنى السببية ، مجازاً عن ابتداء الغاية ، من حيث إن السبب مصدر المسبب ومنشأ له

الوجه الرابع : قولها « غسل يديه » ، هذا الفصل قبل إدخال اليدين الإناء . وقد تبين ذلك مصرحاً به في رواية سفيان بن عيينة^(٣) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة

(١) قوله « قد تطلق الجنابة على المعنى الحكيم » أقول : تقدم للشارح المحقق أن الجنابة دالة على معنى البعد ، وفي النهاية مثل كلامه ، وفي القاموس : الجنابة المتى . قلت : ويأتي حديث عائشة « كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ، فإما المراد هنا المتى ، وإنما لم يحمل هنا على ذلك ، مع أن إطلاقه عليه حقيقة في الظاهر ، وأما في المعنى الحكيم فالظاهر أنه مجاز ، لأنه أراد هنا حمل الكلام على العموم لكل ما يوجب الفصل من التقاء الحائضين والإنزال ، ولو حمل على المتى لما شمل للقسم الأول ، ومن أراد به بالمعنى الحكيم أراد الذي تنشأ عنه الأحكام من إيجاب الفصل وتجنب القعود في المسجد وقراءة القرآن

(٢) قوله « عن التقاء الحائضين » . أقول : إشارة إلى ما هو الحق من وجوب الاغتسال منه وإن لم ينزل الماء كما ثبتت به الأدلة . وقد كان لا يجب الفصل من ذلك ، ثم أمر به ونسخ مفهوم حديث « إنما الماء من الماء » الذي أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي

(٣) قوله « في رواية سفيان بن عيينة » أقول : أخرجه مسلم قال : ~~حديثه~~ ابن عمر وأخبرنا زائدة عن هشام قال : أخبرني عروة عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه قبل أن يدخل يديه في الإناء » ثم توضأ وضوءه للصلاة ، هذا سندُه ولفظه ، إلا أنه ليس من حديث سفيان ابن عيينة ، إلا أن يريد أنه أخرجه عنه في غير مسلم

الوجه الخلفى : قولها « وتوضأ وضوءه للصلاة » يقتضى استحباب تقديم الغسل لأعضاء الوضوء^(١) فى ابتداء الغسل^(٢) . ولا شك فى ذلك . نعم يقع البحث فى أن هذا الغسل لأعضاء الوضوء : هل هو وضوء حقيقة^(٣) ، فيكتفى به عن غسل هذه الأعضاء للجنابة ؟ فإن موجب الطهارتين بالنسبة إلى هذه الأعضاء واحد . أو يقال : إن غسل هذه الأعضاء إنما هو عن الجنابة ، وإنما قدمت على بقية الجسد تكريماً لها وتشريفاً ، ويسقط غسلها عن الوضوء باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى^(٤) فقد يقول قائل^(٥) : قولها « وضوءه للصلاة » مصدر مشبه به^(٦) ، تقديره :

(١) قوله « تقديم الغسل لأعضاء الوضوء » أقول : ما عدا الرجلين فإنه يأتى البحث فى تأخير غسلها

(٢) قوله « فى ابتداء الغسل » أقول : أى فى ابتداء إزالة النجاسة ، فإن إزالتها من مسمى الغسل

(٣) قوله « هل هو وضوء حقيقة » أقول : أى يرفع الحدث المانع عن الصلاة ويكفى عن غسلها للجنابة ، فإن الأمر الذى يوجب غسل هذه الأعضاء للجنابة ولرفع الحدث الأصغر واحد وهو الحدث الأكبر هنا ، فإنه لا يوجب لهذه الأعضاء غير غسلها ، فاتحاد الموجب بالفتح صادر عن اتحاد الموجب بالكسر فى هذه الأعضاء وإن غاير الأكبر الأصغر فى غيرها ، فلذا قيده بفعله فى هذه الأعضاء

(٤) قوله « باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى » أقول : الوجه الأول يبنى على أن غسلها وضوء حقيقة ، وكفى عن غسل الجنابة لاتحاد الموجب . وأما هذا الوجه فإن غسلها عن الجنابة ثم اكتفى به عن الغسل للحدث الأصغر ، لأنه ليس المراد من الطهارتين إلا إزالة المانع عن القرب التى اعتبرت فيها الطهارة ، فإذا أزيل المانع الناشئ عن الحدث [الأكبر زال المانع الناشئ عن الحدث] الأصغر وهو معنى الاندراج

(٥) قوله « قد يقول قائل » . أقول : أى يريد لتقوية الوجه الثانى

(٦) قوله « مصدر مشبه به » أقول : هو مصدر نوعى من باب سرت سير

وضوءاً مثل وضوئه للصلاة . فيلزم من ذلك أن تكون هذه الأعضاء المغسولة مغسولة عن الجنابة . لأنها لو كانت مغسولة عن الوضوء حقيقة لكان قد ترويضاً عن الوضوء للصلاة ، فلا يصح التشبيه . لأنه يقتضى تغاير المشبه والمشبه به . فإذا جعلناها مغسولة للجنابة صح التغاير ، وكان التشبيه في الصورة الظاهرة

وجوابه - بعد تسليم كونه مصدراً^(١) مشبهاً به - من وجهين . أحدهما : أن يكون شبه الوضوء الواقع في ابتداء غسل الجنابة بالوضوء للصلاة في غير غسل الجنابة . والوضوء - بقيد كونه في غسل الجنابة - مغايراً للوضوء^(٢) بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة . فيحصل التغاير الذى يقتضى صحة التشبيه ، ولا يلزم منه عدم كونه وضوءاً للصلاة حقيقة

الثانى^(٣) : لما كان وضوء الصلاة له صورة معنوية ذهنية ، شبه هذا الفرد الذى

الأمير ، وتقدير هذا الاستظهار على تأييد الوجه الثانى واضح

(١) قوله « بعد تسليم كونه مصدراً ، أقول : هذا إشارة الى منع كون قوله وضوءه للصلاة مصدراً ، ولا يلزم المانع الدليل ، وقد يستند المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون مفعولاً به وقد تضمن ترويضاً فعل أى فعل وضوئه لأجل الصلاة ، فهو ليس بمصدر واقع للتشبيه إلا أنه يبعده أن فى بعض روايات البخارى « كما يترويضاً للصلاة ، ولا يحتمل سوى التشبيه ، واتفاق ألفاظ الروايات يقتضى حمل عبارة لفظ رواية الكتاب على التشبيه ليطابق الروايات ، ولا يمكن عكسه كما لا يخفى

(٢) قوله « مغاير للوضوء بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة ، أقول : هى مغايرة اعتبارية لا صورية ، وهو يصح التشبيه بكون معناه أنه ليس وضوءاً للصلاة حقيقة

(٣) قوله « الثانى ، أقول : أى من وجهين الخ اب على من قال : إن التشبيه يقتضى أنه ليس الوضوء قبل الغسل من الجنابة وضوءاً للصلاة . وهو جواب مبنى على تسليم كون قوله وضوءه للصلاة مصدراً ، وذلك أن الوضوء المطلوب لإيجاده من العبد له صورة ذهنية ضرورة أن كل موجود خارجى له وجود ذهنى ، فشبه الراوى

وقع في الخارج بذلك المعلوم في الذهن . كأنه يقال : أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة

الوجه السادس : قولها « ثم يخلل يديه شعره » . التخليل هنا^(١) إدخال الأصابع^(٢) فيما بين أجزاء الشعر . ورأيت في كلام بعضهم إشارة إلى أن « التخليل » هل يكون بنقل الماء ، أو بإدخال الأصابع مبلولة بغير نقل الماء ؟ وأشار به إلى ترجيح نقل الماء ،

هذا الفرد الذي أوقعه صلى الله عليه وآله وسلم في الخارج بالمعلوم في الذهن ، وغير خاف عليك أنه قد يقال هذا من تشبيه الشيء بنفسه ، إذ الصور الذهنية لا يعرف السامع منها إلا أفرادها الخارجية ، إذ ليس لها وجود إلا في صحتها^(٣) وهذا أحد أفرادها . ومعلوم أنه لا يصح تشبيه الفرد الخارجى بنفس الماهية الذهنية وجودها في الأذهان إذ لا يصح أن يقال : زيد كالإنسان أى كالماهية التي لهذه الأفراد في الذهن ، فإنه هو الإنسان من حيث أنه فرد منه موجود بوجوده ، وكأنه لهذا قال الشارح « كأنه يقال : أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة » ان هذا ليس من التشبيه في شيء . وقد يقال : إن مراده أنه شبه الفرد الخارجى بالفرد الذهني لا بالماهية ، وفيه ما سمعت قريباً . على أنه يرد عليه التقرر بأنه إذا كان معنى وضوئه للصلاة أنه أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية كوضوء الصلاة فلا يتم ما يريد فالجواب هو الأول بعد التسليم

(١) قوله « هنا » أقول : كأنه يريد أنه قد يطلق على تخليل الأصابع والحية ، وهنا قد صرح الحديث بلفظ شعره والمراد به شعر الرأس كما يأتي في رواية النسائي التصريح به ، وقال القاضى عياض رحمه الله : احتج بعضهم على تخليل شعر اللحية في الغسل إما بعموم قوله أصل الشعر وإما بالقياس على الرأس

(٢) قوله « الأصابع » أقول : فقولها يديه تريد بهما أصابعهما ، وقرينة المقام دليل الإرادة

(١) كذا . ولعله : إلا في ما هيته

لما وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم^(١) ، ثم يأخذ الماء ، فيدخل أصابعه في أصول الشعر ، فقال هذا القائل : قل الماء لتخليل الشعر هو رد على من يقول : يغسل بأصابعه مبلولة بغير نقل الماء . قال : وذكر النسائي في السنن ما بين هذا ، فقال : باب تخليل الجنب رأسه ، وأدخل حديث عائشة رضي الله عنها فيه ، فقالت فيه : كان رسول الله ﷺ يشرب رأسه^(٢) ، ثم يحث عليه ثلاثاً ، قال : فهذا بين في التخليل بالماء . انتهى كلامه

وفي الحديث : دليل على أن التخليل ، يكون بمجموع الأصابع العشر^(٣) لا بالخنس^(٤)

الوجه السابع : قولها : حتى إذا ظن . . يمكن أن يكون ، الظن ، هنا بمعنى العلم . ويمكن أن يكون هنا على ظاهره ، من رجحان أحد الطرفين مع احتمال الآخر . ولولا قولها بعد ذلك : أفاض عليه الماء ثلاث مرات^(٥) ، لترجح أن يكون بمعنى العلم .

(١) قوله : لما وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم ، أقول : وقد يقال قولها هنا : حتى إذا ظن أنه قد أروى ، يدل على ذلك إذ الإرواء لا يكون إلا من نقل الماء دون مجرد نقل الأصابع مبلولة

(٢) قوله : يشرب رأسه ، أقول : يشبهه من الماء ، من أشرب الثوب اللبن أشبعه به ، وحديث النسائي دال على الإشراب وليس فيه ذكر التخليل مأخوذ من غيره .
(٣) قوله : الأصابع العشر ، أقول : لقولها بيديه ، ولحديث مسلم : فيدخل أصابعه وهي طاهرة في الكل

(٤) قوله : لا بالخنس ، أقول : أي مثلاً ، وإلا فلا دلالة لمفهوم أصابعه أو يديه على الخنس بخصوصها ، بل دلالاته عليها كدلالاته على الاثنين والثلاث ونحوها
(٥) قوله : ولولا قولها بعد ذلك أفاض عليه الماء ثلاث مرات ، أقول : فانه لو حمل الظن على العلم لكافته إفاضته الماء بعده ضائعة ، سيما وقد نهى عن الإسراف في الوضوء ، إلا أنها لما ذكرته دل على أنه على ظاهره ، وهذا مبنى على أنه لا بد من العلم في الخروج عن الواجب مع تيسره

فإنه حينئذ^(١) يكون مكتنى به ، أى برى البشرة . وإذا كان مكتنى به فى الغسل ترجح اليقين ، لتيسر الوصول إليه فى الخروج عن الواجب^(٢) . على أنه قد يكتنى بالظن فى هذا الباب ، فيجوز حمله على ظاهره مطلقاً^(٣)

وقولها : أروى ، مأخوذ من الرى ، الذى هو خلاف العطش . وهو مجاز فى ابتلال الشعر بالماء . يقال : رويت من الماء - بالكسر - أروى رياء ورىا ، وروى ، وأرويته أنا فروى^(٤)

وقولها : بشرته ، البشرة : ظاهر جلد الإنسان . والمراد بأرواء البشرة إيصال الماء إلى جميع الجلد . ولا يصل إلى جميع جلده إلا وقد ابتلت أصول الشعر ، أو كله

(١) قوله : حينئذ ، أقول : أى حينئذ يفيد قولها ثم أفاض يكون قد اكتنى فى غسل الرأس بأرواء البشرة واليقين حاصل بأرواء البشرة فيكون قد خرج عن الواجب يقيناً

(٢) قوله : والوصول متيسر إليه فى هذا الثانى ، أقول : أى باب إزالة الجنابة ، إذ لا دليل على أنه لا بد من اليقين والظن قد صح التعبد فى الأحكام

(٣) قوله : مطلقاً ، أقول : أى سواء ثبت بعد ثبوت قولنا ثم أفاض أو لم يثبت لو فرض عدم ثبوته . إلا أنه لا يخفى أنه قد حصل الظن بأرواء البشرة وهو المطلوب على هذا التقدير فأى حاجة إلى إفاضة الماء بعد ذلك ؟ وقد يجاب بأن إزالته ليست لإزالة الحدث بل لتحصيل الفضيلة إن ثبت شرعية التلث فى الغسل كالوضوء وجعل هذا دليلاً ، وبهذا يندفع ما سلف من إسباغ إفاضة الماء بعد عم البدن بالإرواء ، وأنه ليس بأسراف أيضاً . واعلم أن هذه العبارة بالظن من كلامها ومستندها فى الاخبار عنه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه قد حصل له الظن القرينة وإلا أنه يعلم أنه لم يكن قال لها قد ظننت أنى أرويت بشرتى

(٤) قوله : وأرويته أنا ، أقول : الحديث من هذا المزيد

وقوله «أفاض الماء»^(١) : إفاضة الماء على الشيء إفراضة عليه . يقال : فاض الماء : إذا جرى . وفاض الدمع : إذا سال

وقوله «على سائر جسده» أي بقيته . فإنها ذكرت الرأس أولاً . والأصل في «سائر» أن يستعمل بمعنى البقية . وقالوا : هو مأخوذ من السؤر . قال الشنفرى :
إذا احتملوا رأسي وفي الرأس أكثرى وغودب عند الملتقى ثم سائرى
أي بقيتى . وقد أنكر فى أوهم الخواص جعلها بمعنى الجميع . وفى كتاب
الصحيح ما يقتضى تجويزه .

الوجه الثامن : فى الحديث دليل على جواز اغتسال المرأة والرجل من إناء واحد . وقد أخذ منه جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة . فإنها إذا اعتقبا اغتراف الماء كان اغتراف الرجل فى بعض الاغترافات متأخراً عن اغتراف المرأة . فيكون تطهراً بفضلها

ولا يقال : إن قولاً «نغترف منه جميعاً» يقتضى المساواة فى وقت الاغتراف ، لانا نقول : هذا اللفظ يصح إطلاقه - أعني «نغترف منه جميعاً» - على ما إذا تعاقبا الاغتراف . ولا يدل على اغترافهما فى وقت واحد

وللخالف أن يقول : أحمله على شروعهما جميعاً^(٢) ، فإن اللفظ محتمل له ،

(١) قوله «أفاض الماء» أقول : فى القاموس أفاض الماء على نفسه أفرغه ، والإفراغ هو الصب ، وفيه دليل على أنه يكتفى بذلك ولا يشترط الدلك ، ويأتى تحقيقه قريباً

(٢) قوله «على شروعهما جميعاً» أقول : لو سلم ما بعده فانه بعد أول اغترافه يكون الباقي من فضلها وفضله ، فى الغرفة الثانية يكون متطهراً من فضلها وكونه مخلوطاً بفضله لا أثر له ، فانه قد صدق أنه يطهر بفضلها . على أن فى حديث مسلم عنها فى بعض ألفاظه من إناء بينى وبينه ، فيبادرنى حتى أقول : دع لى . وفى لفظ للنسائي فى إناء واحد يبادرنى وإبادره حتى يقول دع لى . وأقول دع لى . تنفيه دلالة على عدم

وليس فيه عموم . فإذا قلت به من وجه ^(١) اكتفى بذلك . والله أعلم

*

٣٠ - الحديث الثالث : عن ميمونة بنت الحارث رضى الله عنها - زوج النبي ﷺ - أنها قالت « وَضَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَضُوءَ الْجَنَابَةِ ، فَأَكْفَأُ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ مَرَّتَيْنِ - أَوْ ثَلَاثًا - ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ ، ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِالْأَرْضِ ، أَوْ الْحَاطِطِ ، مَرَّتَيْنِ - أَوْ ثَلَاثًا - ثُمَّ تَمَضَّضَ وَاسْتَنْشَقَ ، وَغَسَلَ

ما ادعاه المخالف من شروعهما وحمل اللفظ على ذلك . واعلم أن الذى فى المتنق لابن تيمية : أكثر الناس على الرخصة للرجل فى فضل طهور المرأة ، والأخبار بذلك أصح ، وكرهه أحمد وإسحق إذا خلت به ، وهو قول عبد الله بن سرجس ، وحملوا حديث ميمونة على أنها لم تخل به جمعا بينه وبين حديث الحكم . قلت : حديث الحكم هو حديث أخرجه الخمسة بلفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم « نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة ، وفى بعض ألفاظهم وضوء المرأة . قال الترمذى : إنه حديث حسن . وقال البخارى : إنه ليس بصحيح . ثم قال ابن تيمية : فأما غسل المرأة والرجل ووضوءهما جميعا فلا اختلاف فيه . انتهى . وبه يعلم أن هذه الصورة التى فى حديث عائشة ليست من محل النزاع ، وأنه مأخذ فيه أن ^(١) تخلو به المرأة

(١) قوله « فإذا قلت به من وجه ، أى قلت بأن المراد بفترقان جميعاً من حيث أنه لا عموم فى اللفظ يقتضى حمله على هذه الصورة وعلى غيرها حصل الاكتفاء بذلك عن الجواب على القائل إن هذا الحديث دال على جواز طهور الرجل بفضل المرأة بكونه من وجه أى من حيث احتماله لذلك ، وهو اثبات للعبارة ، وإلا فليست المسألة من محل النزاع

(١) كذا ولعله : لم تخلو به . وضمير الشأن من ان مخوف أى ان حديث عائشة لم تخلو . فلا حجة فيه لمن يبيح التوضوء بفضل طهور المرأة

وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ ، ثُمَّ تَوَضَّعَ ،
فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ . فَأَتَيْتُهُ بِمِخْرَقَةٍ فَلَمْ يُرْذَمَا ، فَجَعَلَ يَنْفُضُ الْمَاءَ بِيَدِهِ .

الكلام على حديث ميمونة من وجوه :

الثاني : قولها : فأكفأ ، أى قلب ، يقلل : كفات الإناء إذا قلبته - ثلاثياً -
وأكفأته أيضاً رباعياً . وقال القاضى عياض فى المشارق : وأنكر بعضهم أن يكون
بمعنى قلب ، وإنما يقال فى قلبت : : كفات ، ثلاثياً . وأما : أكفات ، فبمعنى :
أملت ^(١) . وهو مذهب الكسائى ^(٢)

(١) قوله : وقد يؤخذ من هذا اللفظ ، أقول : لفظ حديث ميمونة ولم يحرم
بالأخذ لأنه قد يقال : إضافته الى الجنابة لا يقضى بأنه اسم لمطلق الماء فان غسل الجنابة
وضوءه وزيادة فيحمل على أنها أطلقت على الوضوء من إطلاق الكل على الجزء
وفيه بعد

(٢) قوله : فبمعنى أملت ، أقول : وبين قلبت وأملت فرق واضح ، فان القلب
كب الإناء على وجهه بخلاف الإمالة والحديث يعطى الإمالة ^(٣) بلا تردد . واعلم أن
رواية أبى ذر فى البخارى فكفأ ورواية غيره فأكفأ فاللفظ قد بينا روايته

(٣) قوله : مذهب الكسائى ، أقول : أى ما يذهب اليه نقلاً عن اللغة أو إضاحاً
بنسله الجنابة على ما يأتى للشارح من أنه أحد الاحتمالين ، وحيث أن يكون غسل الجنابة
فى الابتداء حقيقة

(١) فى الأصل : الإمالة ، وليس فى الحديث ما يعطى معنى الإمالة ، فان لفظه فالقلب
بالباء الموحدة ؛ وفى لفظ قلب ؛ وفى لفظ فأكفأ ؛ وكلها تعطى معنى القلب

الثالث : البداءة بغسل الفرج ، لإزالة ما علق به من أذى . وينبغي أن يغسل في الابتداء^(١) عن الجنابة ، ثلاثا يحتاج إلى غسله مرة أخرى^(٢) . وقد يقع ذلك بعد غسل أعضاء^(٣) الوضوء ، فيحتاج إلى إعادة غسلها . فلو اقتصر على غسلة واحدة^(٤) لإزالة النجاسة ، وللغسل عن الجنابة ، فهل يكتفى بذلك ، أم لا بد من غسلتين : مرة للنجاسة ، ومرة للطهارة عن الحدث ؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي^(٥) . ولم يرد في الحديث إلا مطلق الغسل ، من غير ذكر تكرار . فقد يؤخذ منه الاكتفاء بغسلة

(١) قوله « في الابتداء » أقول : أى بعد غسله من الأذى ، ويصدق عليه أنه ابتداء بالنظر إلى غسل الجنابة ، وإن لم يكن ابتداء بالنظر إلى غسلة إزالة الأذى

(٢) قوله « يحتاج إلى غسله مرة أخرى » أقول : إن قيل وما المحذور من بعده ؟ قلت إضاعة الوقت وإضاعة الماء . وقد يكون في محل قليل المياه فيجحف بغيره

(٣) قوله « وقد يقع ذلك بعد غسل الأعضاء » أقول : أى قد يقع غسل الفرج عن الجنابة إن لم يقدمه في الابتداء بعد غسله لأعضاء الوضوء فينقض غسلها بمسألة الفرج فيحتاج إلى إعادة غسل أعضاء وضوئه ، وإذا غسل الفرج في الابتداء سلم من هذا كله ، وهذا مبني على نقض مس الذكر وعلى تداخل الطهارتين ، وفي الكل خلاف

(٤) قوله « على غسلة واحدة » أقول : وحدتها بالنسبة إلى أنها أغنت عن الأمرين وأن كانت متعددة الغسلات فإن الواحدة الفردية لا تزال عن الفرج للزوجة فلم يرد لها

(٥) قوله « فيه خلاف لأصحاب الشافعي » أقول : صحح النووي الإجزاء ، ولم يخالفوا في أنها أجزت غسلة واحدة لأعضاء الوضوء عن الجنابة . واختلفوا هنا للفرق بينهما ، فإن موجب الطهارتين هناك بالنسبة إلى أعضاء الوضوء واحد هو الحدث ، بخلاف هنا فإن الموجبين مختلفان هما إزالة النجاسة والحدث كما قال الشارح مرة للنجاسة ومرة للطهارة عن الحدث

واحدة ، من حيث إن الأصل عدم غسله ثانياً^(١) . وضربه بشيء بالأرض أو الحائط لإزالة ما لعله علق باليد من الرائحة ، زيادة في التنظيف^(٢)

الرابع : إذا بقيت رائحة النجاسة ، بعد الاستقصاء في الإزالة^(٣) ، لم يضر على مذهب بعض الفقهاء . وفي مذهب الشافعي خلاف . وقد يؤخذ العفو عنه من هذا الحديث . ووجهه : أن ضربه بشيء بالأرض أو الحائط : لا بد وأن يكون لفائدة^(٤) .

(١) قوله « من حيث إن الأصل عدم غسله مرة أخرى » أقول : فيه أنه قد يقال : إن قول ميمونة ثم غسل جسده دال على غسل الجسد جميعه ، فيشمل ما كان غسله أولاً ، فدل على التكرار . وكأن الشارح المحقق لذلك قال « يؤخذ » ، قال ابن بطال : إن قوله « غسل جسده » يدخل في عمومه مواضع الوضوء . وأجيب عنه بأن قرينة الحال والعرف من سياق الكلام يخص أعضاء الوضوء ، وعرف الناس أن مفهوم الجسد إذا أطلق بعده يعطى ذلك . قال الحافظ ابن حجر : لا ينبغي تكلفه ، واختار حمل غسل جسده على المجاز ، أى ما بقى بعد ما تقدم ذكره . ودليل ذلك قوله بعد « ثم غسل رجله » ، إذ لو كان قوله غسل جسده محمولا على عمومه لم يحتج إلى ذكره لغسل رجله ثانياً ، لأن غسلهما كان يدخل في العموم ، وجعل الحافظ ابن حجر هذا المعنى مراداً للبخارى في ترجمة الباب وذكر الحديث

(٢) قوله « زيادة في التنظيف » أقول : بناء على ما تقرر في الوجه الرابع من العفو عن بعض الرائحة ، وفي هذا الضرب على ما ذكر دليل على استعمال الجواد ندبا لا وجوبا

(٣) قوله « بعد استقصاء في الإزالة » أقول : للنجاسة . ولا يقال لا نسلم أنه قد استقصى إذا بقيت رائحة النجاسة لأنه قد يقال إن بعض النجاسة يبالغ في إزالتها فيزول عنها ومعظم الرائحة وتبقى بقية منها تعسر إزالتها

(٤) قوله « لا بد أن يكون لفائدة » أقول : لأن أفعاله كلها تشريع ، فالمراد فائدة شرعية

ولا جائز أن يكون لإزالة العين . لأنه لا تحصل الطهارة^(١) مع بقاء العين اتفاقاً . وإذا كانت اليد نجسة ببقاء العين فيها ، فعند انفصالها ينجس المحل بها . وكذلك لا يكون للطعم . لأن بقاء الطعم دليل على بقاء العين . ولا يكون لإزالة اللون ، لأن الجنابة بالإنزال أو بالمجامعة لا تقتضى لو نال يلقى باليد^(٢) . وإن اتفق ، فنادر جداً . فبقى أن يكون لإزالة الرائحة . ولا يجوز أن يكون لإزالة رائحة يجب إزالتها . لأن اليد قد انفصلت عن المحل على أنه قد طهر . ولو بقي ما تعين إزالته من الرائحة لم يكن المحل

(١) قوله « لا تحصل الطهارة » أقول : أى طهارة اليد ، إذ الغرض ذلك ، فإنها لو كانت نجسة لبقاء العين فيها فانه يلزم عدم طهارة محل الأذى ، إلا أنها باتصالها به يكون نجساً ، والغرض أنه ما ضرب يده بالأرض إلا وقد طهر محل الأذى ، ومثل هذا يجري فى الطعم ، وإن الضرب فى الأرض لا يكون لإزالته إذ لا طعم إلا والعين باقية ، وإذا كانت باقية فمحل الأذى لم يطهر وهو خلاف الغرض

(٢) قوله « يلقى باليد » أقول : وإن لىق بالعضو الذى هو محل الأذى لو نال يلقى باليد ، إذ لا يتصل به إلا عند غسله وعند ثلاثى لو نه لحقائه فلا يكون له لون فى اليد ، وإذا لم يكن لا عين ولا طعم ولا لون فإنها لم تبق نجاسة ضرورة أن هذه أدلة بقاءها ، فإذا قيد الدليل قيد المدلول ، فلم يبق ضرب اليد فى الأرض أو الحائط إلا لإزالة ما لعله بقى من رائحة معفو عنها ، إذ لو كان لإزالة رائحة واجبة الإزالة للزم أنه ما قد طهر محل الأذى وأنه خلاف الغرض ، فتم المدعى وهو أن بعض الرائحة معفو عنها ، وأن الضرب بالأرض ليس إلا طلباً للأكل . هذا تقرير مراده ، وإلا فلا يخفى أن هذه الثلاثة أدلة بقاء النجاسة ، ولذا وقع الاتفاق أنه إذا تغير الماء بأحدها فانه نجس ، ولم يجد أحد فى كثير الرائحة وقليلها ليعلم ما يعنى عنه مما لا عفو عنه ، بل ظاهر كلامهم أنها منهما بقيت من النجاسة متحققة ، إلا أن يقال هذا الحديث هو الدليل على أن منها ما هو^(١) عليه

(١) يفاض بالأصل ، ولعله : مندوب

طاهراً . لأنه عند الانفصال تكون اليد نجسة ، وقد لابتس المحل مبتلاً . فيلزم من ذلك أن يكون بعض الرائحة معفواً عنه . ويكون الضرب على الأرض لطلب الأكل فيما لا تجب إزالته

ويحتمل أن يقال^(١) : فصل اليد عن المحل ، بناء على ظن طهارته بزوَال رائحته ، والضرب على الأرض لإزالة احتمال في بقاء الرائحة ، مع الاكتفاء بالظن في زوالها والذي يقوى الاحتمال الأول : ما ورد في الحديث الصحيح^(٢) ، من كونه مستحباً ، من كونها دليلاً شديداً ، والدالك الشديد لا يناسبه هذا الاحتمال الضعيف^(٣)

(١) قوله « ويحتمل أن يقال ، أقول : لمن لا يقول بالعفو عن الرائحة الباقية بعد غسل المحل أنه اكتفى بظن طهارة المحل ، ففصلت اليد عن غسله استناداً الى الظن ، والظن ذو ظن راجح ومرجوح ، فضرب الأرض دفعاً للتجاوز المرجوح من بقاء الرائحة ، فلم يكن بقاؤها معفواً عنه كما قرر أولاً ، إلا أن يقال إذا كان الظن كافياً في إزالة النجاسة عن المحل فلم ينفصل إلا وقد طهر ، واليد طاهرة فالضرب ليس إلا لإزالة المعفو عنه ، وكأنه لذلك قوى الشارح المحقق الاحتمال الأول

(٢) قوله « في الحديث الصحيح ، أقول : أخرجه مسلم من حديث ميمونة ، وفيه « ثم ضرب يده الأرض ، ثم دلكها دليلاً شديداً ،

(٣) قوله « والدالك الشديد لا يناسبه الاحتمال الضعيف ، أقول : لأنه يكون عملاً زائداً على ما تطلب الحاجة ، والحكيم لا يفعل العمل إلا بقدر الحاجة ، ولك أن تقول : والإزالة لما بقي من رائحة معفو عنها لا يناسبه الدالك الشديد أيضاً ، بل قد يقال : إن مناسبة الدالك الشديد لإزالة نجاسة مرجوحة أنسب من جملة لإزالة رائحة معفو عنها . واعلم أنه تكرر للشارح المحقق ذكر نجاسة المحل مراراً ، وهو بناء منه على نجاسة المني ، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح : وأبعد من استدلال به على نجاسة المني أو على نجاسة رطوبة الفرج ، لأن الفسل ليس مقصوراً على إزالة النجاسة ، ويأتي تحقيق نجاسة المني وطهارته

الخامس : قولها « ثم تمضمض واستنشق ، وغسل وجهه وذراعيه ، دليل على مشروعية هذه الأفعال في الغسل . واختلف الفقهاء في حكم المضمضة والاستنشاق في الغسل : فأوجبها أبو حنيفة ^(١) . ونفى الوجوب مالك والشافعي . ولا دلالة في الحديث على الوجوب . إلا أن يقال : إن مطلق أفعاله يُكَلِّفُ للوجوب . غير أن المختار أن الفعل لا يدل على الوجوب ، إلا إذا كان بياناً لمجمل تعلق به الوجوب . والأمر بالتطهر من الجنابة ليس من قبيل المجملات

السادس : قولها « ثم أفاض على رأسه الماء ، ظاهره يقتضي أنه لم يمسح رأسه يُكَلِّفُ ، كما يفعل في الوضوء . وقد اختلف أصحاب مالك على القول بتأخير غسل الرجلين ^(٢) ، كما في حديث ميمونة هذا : هل يمسح الرأس ، أم لا ^(٣) ؟

(١) قوله « فأوجبها أبو حنيفة » أقول : قال الحافظ في الفتح : وتمسك الحنفية بالقول بوجوبها . ثم ذكر بعض تعقب الشارح ، وقال ابن بطال وغيره : إن البخاري استنبط عدم وجوبها في الغسل من هذا الحديث ، لأن فيه « وتوضأ وضوءه للصلاة » فدل على أنها للوضوء . وقام الإجماع على أن الوضوء في غسل الجنابة غير واجب ، والمضمضة والاستنشاق من توابع الوضوء ، فإذا سقط الوضوء سقطت توابعه . قال ابن حجر : ولم يقع في شيء من طرق هذا الحديث التصيص على مسح الرأس في هذا الوضوء ، وتمسكت به المالكية لقولهم ^(٤)

(٢) قوله « على القول بتأخير غسل الرجلين » أقول : لا على القول بعدم تأخيرها ، لأنه إذا قدم غسلها قبل إفاضة الماء وكانت إفاضة مجزية عن مسح الرأس لزم فوات الترتيب وتقديم الرجلين على الرأس

(٣) قوله « أم لا » أقول : أم لا يترك ، فالترك للأجزاء بإفاضة الماء وأنه يكفي عن مسح الرأس وغسله للوضوء وغسله للجنابة وعدمه وهو الفعل أغنى المسح بناء على عدم الاكتفاء به عنهما

السابع : قولها « ثم تنحى فغسل رجله » ، يقتضى تأخير غسل الرجلين عن إكمال الوضوء . وقد اختاره بعض العلماء ، وهو أبو حنيفة ^(١) . وبعضهم اختار إكمال الوضوء على ظاهر حديث عائشة المتقدم ^(٢) ، وهو الشافعى ^(٣) . وفرق بعضهم ^(٤) بين أن يكون الموضع وسخاً أو لا . فإن كان وسخاً أخر غسل الرجلين ، ليكون غسلهما مرة واحدة . فلا يقع إسراف في الماء . وإن كان نظيفاً قدم . وهو في كتب مذهب مالك ، له أو لبعض أصحابه

(١) قوله « وهو أبو حنيفة » أقول : في فتح البارى : ذهب الجمهور الى استحباب غسل الرجلين في الغسل ، ولم يختص به أبو حنيفة

(٢) قوله « على ظاهر حديث عائشة » أقول : لأن قولها وضوءه للصلاة ظاهر في استيعاب أعضاء الوضوء ، إلا أنه روى مسلم حديث عائشة من رواية أبي معاوية عن هشام فقال في آخره « ثم أقاض على سائر جسده » ، ثم رجله ، وهذه الزيادة تفرد بها أبو معاوية دون أصحاب هشام ، قال البيهقي : هي غريبة صحيحة . قال الحافظ ابن حجر : قلت لكن في رواية أبي معاوية عن هشام فقال : نعم له شاهد من رواية أبي سلمة عن عائشة ، أخرجه أبو داود الطيالسى وزاد في آخره : فإذا فرغ غسل رجله ، فاما أن نحمل الروايات في قولها وضوءه للصلاة أى أكثره وهو ما سوى الرجلين ، ولما نحمله على حالة أخرى ، أو يحمل على أنه أعاد غسلها لاستيعاب الغسل

(٣) قوله « وهو الشافعى » أقول : قال النووي : إن للشافعى في الأفضل قولين أحدهما وأشهرهما واختار منهما أنه يكمل وضوءه ، قال : لأن أكثر الروايات عن ميمونة وعائشة كذلك . انتهى . قلت : وأما استدلاله بأن أكثر الروايات كذلك فقد تمقه الحافظ ابن حجر فقال : ليس في شيء من الروايات عنهما التصريح بذلك ، بل هي محتملة كرواية توفى وضوءه للصلاة أو ظاهرة في تأخيرهما أو صريحة فيه

(٤) قوله « وبعضهم فرق » أقول : كأنه أراد بالفرق الجمع بين الحديثين

الثامن : إذا قلنا : إن غسل الأعضاء في ابتداء الغسل وضوء حقيقة ^(١) ، فقد يؤخذ من هذا ^(٢) جواز التفريق اليسير للطهارة ^(٣)

التاسع : أخذ من رده ^(٤) الحرقة أنه لا يستحب تنشيف الأعضاء من ماء الطهارة . واختلفوا : هل يكره ؟ والذين أجازوا التنشيف استدلوا بكونه ^(٥) جعل يفيض الماء . فلو كره التنشيف لكره النفض ، فإنه إزالة . وأما رد المنديل فواقعة حال ، يتطرق إليها الاحتمال : فيجوز أن يكون لا لكره التنشيف ، بل لأمر يتعلق بالحرقة ^(٦) ، أو غير ذلك . والله أعلم

(١) قوله « وضوء حقيقة » . أقول : اختلف في الوضوء قبل الغسل ، فقيل : الابتداء بالوضوء قبل الغسل سنة مستقلة بحيث يجب غسل أعضاء الوضوء مع بقية الجسد ، وقيل بل يكفي بغسلها عن إعادته . واستدل للأول بقوله في الحديث « أفاض الماء على جسده كله »

(٢) قوله « من هذا » . أقول : من تأخير غسل الرجلين

(٣) قوله « جواز التفريق اليسير للطهارة » . أقول : أى التفريق بين أعضاء الوضوء ، وذلك أنه آخر غسل الرجلين عن مسح الرأس بما تخلله من الأفعال ، فهو تفريق . وقد بوب البخارى لجواز التفريق ، وهو قول الشافعى في الحديث قال : إن الله تعالى أوجب غسل أعضاء ، فمن غسلها فقد أتى بما وجب عليه ، فرقها أو نسقها . وبذلك قال عطاء وحماد وجماعة ، وقال ربيعة ومالك : من تعدد ذلك فعليه الإعادة ، ومن نسي فلا

(٤) قوله « يتعلق بالحرقة » . أقول : قال المهلب : يحتمل تركه الثوب ^(١) أنه ابقا تركه عمل الماء أو للتواضع أو لشيء رآه في الثوب من حرير أو وسخ . وقال ابراهيم التيمي : إنما كره ذلك لتلا نصير عادة . انتهى . وقد عرفت منه بيان قول الشارح « أو لغير ذلك » ، أنه ابقا تركه عمل الماء أو للتواضع

(١) في الأصل « الثوب » ، وما بعده غير واضح

العاشر : ذكر بعض الفقهاء في صفة الوضوء أن لا ينفذ أعضائه . وهذا الحديث دليل على جواز قفض الماء عن الأعضاء في الغسل ، والوضوء مثله . وما استدل به على كراهة النفض - وهو ما ورد - لا تنفضوا أيديكم فإنها مراوح الشيطان ، - حديث ضعيف^(١) ، لا يقاوم هذا الصحيح . والله أعلم

(١) قوله : حديث ضعيف ، أقول : قال ابن الصلاح : لم أجده ، وتبعه النووي ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقل كلامهما : أخرجه ابن حبان في الضعفاء وابن أبي حاتم في العلل من حديث أبي هريرة ، وهو حديث ضعيف ، ولو لم يعارضه هذا الحديث لم يكن صالحاً لأن يحتاج به

قائدة : تقدمت إشارة إلى أن في قوله : أفاض الماء ، ما يدل على عدم وجوب ذلك للبدن في غسل ولا وضوء ، قال النووي في شرح مسلم : ولم يوجب أحد من العلماء ذلك في غسل ولا في وضوء إلا مالك والمزني ، ومن سواهما يقول : هو سنة ، لو ترك صحت طهارته في الوضوء والغسل . انتهى . وأفاد في بداية المجتهد وجوب ذلك في الوضوء فقال : اختلف العلماء هل من شرط هذه الطهارة إمرار اليد على جميع الجسد كالحال في طهارة أعضاء الوضوء أم تكفي فيه إفاضة الماء على الجسد وإن لم يمر يده ، فأكثر العلماء أن إفاضة الماء كاف . وذهب مالك وجل أصحابه والمزني من أصحاب الشافعي إلى أنه إن فات المتطهر موضع واحد من جسده لم يمر يده عليه أن طهره لم يكمل . والسبب في اختلافهم اشتراك اسم الغسل ومعارضته ظاهر الأحاديث الواردة في صفة الغسل لقياس الغسل في ذلك على الوضوء ، وذلك أن الأحاديث الثابتة التي وردت عنه صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عائشة وميمونة ليس فيها ذكر ذلك ، وإنما فيها إفاضة الماء فقط ، فذهب قوم إلى ظاهر الأحاديث ، وغلّبوا ذلك على قياسها على الوضوء فلم يوجبوا ذلك ، وغلّب آخرون قياس هذه الطهارة على الوضوء على ظاهر الأحاديث فأوجبوا ذلك كالحال في الوضوء . فنرجح القياس صار إلى إيجاب ذلك ، ومن رجح ظاهر الأحاديث على القياس صار إلى إسقاط ذلك ، أعني بالقياس قياس الطهر على الوضوء . وأما الاحتجاج من

٣١ - الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمر ، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال « يا رسول الله ، أيرقد أحدنا وهو جنب ؟ قال : نعم . إذا توضأ أحدكم فليرقد » .

وضوء الجنب قبل النوم مأمور به . والشافعي حمله على الاستحباب^(١) . وفي مذهب مالك قولان . أحدهما : الوجوب^(٢) . وقد ورد بصيغة الأمر في بعض الأحاديث الصحيحة^(٣) ، وهو قوله ﷺ « توضأ واغسل ذكرك ، ثم نم ، لما سألته عمر ، إنه تصيبه الجنابة من الليل ، . وليس في هذا الحديث - الذي ذكره المصنف -

طريق الاسم ففيه ضعف ، إذ كان اسم الغسل والطهر ينطلق في كلام العرب على المعنيين جميعاً على حد سواء . وبه يعرف أن كلامه ظاهر في أن الدلك في الوضوء متفق عليه ، خلاف نقل النووي

الحديث الرابع (١) قوله « والشافعي حمل ذلك على الاستحباب ، أقول : ونقل عنه ابن العربي أنه يقول بالوجوب ، ورد بأنه لم يقل الشافعي بالوجوب ولم يعرف عنه (٢) قوله « أحدهما الوجوب ، أقول : وبه قالت الظاهرية ، وبوب عليه أبو عوانة في صحيحه « باب إيجاب الوضوء على المجتنب إذا أراد النوم ، واستدل بما أشار إليه الشارح من حديث عمر ، وأن ذلك دليل الإيجاب هنا لأبي عوانة . ثم استدل أبو عوانة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعاً « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت للصلاة » .

(٣) قوله « في بعض الأحاديث الصحيحة ، أقول : أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن عمر بلفظ « انه قال : ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه تصيبه الجنابة من الليل ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : توضأ واغسل ذكرك ثم نم ، والواو لا تقتضي الترتيب ، فلا يتوهم أن غسل الذكر متأخر عن الوضوء ، وقد ورد : اغسل ذكرك وتوضأ

متمسك للوجوب . فإنه وقف لإباحة الرقاد على الوضوء . فإن هذا الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام « فليرقد » ليس للوجوب ، ولا للاستحباب ^(١) . فإن النوم من حيث هو نوم لا يتعلق به وجوب ولا استحباب . فإذا هو للإباحة ^(٢) . فتوقف الإباحة هنا على الوضوء . وذلك هو المطلوب

والذين قالوا إن الأمر هنا على الوجوب اختلفوا في علة هذا الحكم ^(٣) . فقليل :

(١) قوله « ليس للوجوب ولا للاستحباب » . أقول : أى الأمر بالرقاد في قوله « إذا توضأ فليرقد » .

(٢) قوله « فإذا هو للإباحة » . أقول : أى الأمر للإباحة ، إلا أنها شرطت بمفهوم الوضوء فيقيد بمفهوم الشرط أنه لا يباح له النوم إلا بعد الوضوء ، فالوضوء واجب ، وهو مطلوب القائلين به . واعلم أنه استدل أبو عوانة وابن خزيمة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعاً « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » . ورد ذلك ابن رشد في بداية المجتهد فقال : الاستدلال به ضعيف ، لأنه من باب مفهوم الخطاب من أضعف أنواعه . انتهى . قلت : هو من مفهوم الحصر ، وليس من أضعف أنواع المفهوم ، بل أضعفها للقب . واعلم أيضاً أن في المسألة قولاً ثالثاً هو أنه لا يجب ولا يستحب ، وهو قول أبي يوسف ، وتمسك بما رواه أبو اسحق عن الأسود عن عائشة « أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يمتنع ثم ينام ولا يمس ماء » . أخرجه أبو داود وغيره . وتعقب بأن الحافظ قال : غلط فيه أبو اسحق ، وبأنه لو صح حمل على أنه ترك الوضوء لبيان الجواز لثلا يعتقد وجوبه ، أو بأن معنى « لم يمس ماء » ، يعنى للغسل

(٣) قوله « والذين قالوا بالوجوب اختلفوا في علة » . أقول : هكذا في نسخة أن الذين اختلفوا في الوجه هم القائلون بالوجوب ، ولا أدري لم خصهم ، فإن هذا التعليل الذى ذكره يناسب القائلين بالاستحباب أيضاً ، بل قوله فيما يأتى : وقد نص الشافعى فيه على أن ثبوت هذه العلة على التعليل شامل لأهل الاستحباب أيضاً ، لأن الشافعى منهم

قلته أن يبيت على إحدى الطهارتين^(١) ، خشية الموت في المنام^(٢) . وقيل : قلته أن إذا اجتنب وأراد أن ينام توضأ أو تيمم ، ويحتمل أن يكون التيمم هنا عند عسر وجود الماء .

(٢) قوله : خشية الموت في المنام ، أقول : ومن توضأ ثم نام ومات مات على الفطرة ، لما أخرجه الترمذي وحسنه وصححه ابن جرير وابن حبان من حديث البراء بلفظ : إذا أخذت مضجعتك فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الأيمن ، الحديث . وفيه : فإن مات في ليلتك مت على الفطرة ، فإن أصبحت أصبحت وقد أصبت خيراً ، فقوله فالمراد خشية الموت في المنام أى والموت فيه على غير طهارة مفوت لهذه الفضيلة العظيمة

(٣) قوله : أن ينشط إلى الغسل ، أقول : في حينه ذلك ، فيكون الوضوء ذريعة إلى أنه لا ينام إلا مغسلاً ، إذ حين يقوم من منامه لا يناسبه إذا نال الماء أعضائه ، بل يناسب الأول . إن قلت إذا توضأ ونام ثم استيقظ هل يبدأ بغسل أعضائه الوضوء كما سلف في صفة الغسل أم قد كفاه وضوؤه قبل النوم ؟ قلت : لم أجد فيه كلاماً ، والأظهر أنه يكفي فيه غسلها قبل النوم ، فإذا أصبح أفاض الماء على سائر جسده . ويدل له قولهم : إنه لاجل أن يبيت على إحدى الطهارتين ، فإنه دال أنه قد ارتفع الحدث الأصغر وهو أحد موجبي الجنابة وبقي الحدث الأكبر وتزيله الإفاضة على سائر الجسد . وفي قوله : إحدى الطهارتين ، ما يرشد إلى أنه يرتفع الحدث عن أعضاء الوضوء . ويؤيده ما رواه ابن أبي شبة - قال الحافظ ابن حجر : سند رجاله ثقات - عن شداد بن أوس الصحابي قال : إذا أجنب أحدكم من الليل ثم أراد أن ينام فليتوضأ فإنه نصف غسل الجنابة ،

أرادت النوم ، هل تؤمر بالوضوء ، فقتضى التعليل بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض^(١) . لأن المعنى موجود فيها . ومقتضى التعليل بمصول النشاط أن لا تؤمر به الحائض . لأنها لو نشطت لم يمكنها رفع حدثها بالفعل

وقد نص الشافعي على أنه ليس ذلك على الحائض . فيحتمل أن يكون راعى هذه العلة ، فنفى الحكم لاتفاقها . ويحتمل أن يكون لم يراعها ، ونفى الحكم لأنه رأى أن أمر الجنب به تعبد ، ولا يقاس عليه غيره . أو رأى علة أخرى غير ما ذكرناه . والله أعلم

*

٣٢ - الحديث الخامس : عن أم سَلَمَةَ^(٢) رضى الله عنها - زوج النبي ﷺ - قالت : جاءت أم سليم - امرأة أبي طلحة - إلى رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسول الله ، إن الله لا يستحيي من الحق ، فهل على المرأة من

(١) قوله : بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض ، أقول : قد يقال : فرق بين الحائض والجنب ، فإن الحائض لا ينقطع عنها خروج الناقض الموجب للفعل ، ولا يؤمن حدوثه عند الوضوء وعقبه ، بخلاف الجنب فإن الخارج الموجب لذلك قد انقطع وانتهى ، فلا يعم إلحاقها به ولو كانت العلة ما ذكر من المبيت على إحدى الطهارتين ، ولكنه قد يقال : في بعض كتب المالكية إنه لا يبطل وضوء الجنب بشيء من النواقض سوى الجماع ، وعلوه بأنه لم يشرع لرفع حدث ، وإنما هو عبادة فلا ينقضه إلا ما أوجبه . ونظم فيه بعضهم :

إذا سألت وضوءاً ليس ينقضه سوى الجماع وضوء النوم للجنب

انتهى . وعلى كلامهم ما أسلفناه قريباً

الحديث الخامس (٢) قوله : أم سلمة ، أقول : أخر الشارح ترجمتها ، وأشار إليها آخر شرح الحديث ، وكذا أم سليم

غُسِّلَ إِذَا هِيَ اخْتَلَتْ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نَعَمْ، إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ،
الكلام عليه من وجوه:

أحدها: قولها، إن الله لا يستحي من الحق، هذا تمهيد لبسط عذرها في ذكرها ما تستحي النساء من ذكره^(١). وهو أصل فيما يصنع الكتاب^(٢) والآداب في ابتداء مكاتباتهم ومخاطباتهم من التمهيدات لما يأتون به بعد ذلك. والذي يحسنه في مثل هذا^(٣) أن الذي يعتذر به إذا كان متقدماً على المعتذر منه أدركته النفس صافية من العيب^(٤)،

(١) قوله: في ذكرها ما تستحي النساء من ذكره، أقول: وأخرج مسلم من رواية وكيع عن هشام أنها قالت لها أم سلية: يا أم سليم، فضحت النساء. وكذا أخذ من حديث أم سليم. قال الحافظ ابن حجر: وهذا يدل على أن كتمان ذلك من عاداتهن لأنه يدل على شدة شهوتهن للرجال

(٢) قوله: وهو أصل فيما يصنع الكتاب، أقول: هو المعروف في البديع ببراعة الاستهلال، وهو أن يأتي في أول الكلام بما يناسب المقصود، بأن تكون فيه إشارة إلى ما سبق له الكلام، ومثله أئمة البديع في النظم بمثل قوله: فقد أنجز الإقبال ما وعدا. فتقديم أم سليم بقولها: إن الله لا يستحي من الحق فيه إشارة إلى أن الذي يأتي بعده من الكلام مما يستحي عن ذكره، وقد تضمن هذا الابتداء منها الاعتذار قبل ذكر المعتذر منه

(٣) قوله: والذي يحسنه في مثل هذا، أقول: أي الذي يحسن تقديم هذا النوع من الكلام وهو العذر أنه يرد المعتذر عنه على النفس وقد صفاه بعده العذر عما كان ينشأ عنه من العيب لو تأخر

(٤) قوله: والعيب في كلامه^(٥)، أقول: بالمهمله فتشاة تحتية فوحدة، أي عيب

(١) كذا. ويختلف من عبارة الشرح. ولعل سييه تعدد نسخ الشرح، لأنها من إملاء ابن دقيق العيد لا من كتابته

وإذا تأخر العذر استقلت النفس المعتد منه ، فتأثرت بقبحه ، ثم يأتي العذر رافعاً .
وعلى الأول يأتي دافعاً

الثاني : تكلموا في تأويل قولها ^(١) ، إن الله لا يستحي من الحق ، ولعل قائلًا يقول : إنَّ احتاج إلى تأويل الحياء إذا كان الكلام مثبتاً ، كما جاء : إن الله حي كريم ^(٢) ، وأما في النفي فالمستحيلات على الله تعالى تنفي . ولا يشترط في النفي أن يكون المنفي ممكناً ^(٣)

عن صدور المعتد منه ، ولا يحمي بالمشاة الفوقية . ويؤيد الأول قوله ، فتأثرت بقبحه ، فالقبح هو العيب بالمشاة التحتية ، ويقاربه قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فان تقديم العفو رافع للتألم من العيب ، ودال على أن المذكور بعده شيء يكون عنه ملامة وعتاب ، لكن قدم العفو دافعاً لذلك كما قال الشارح إنه مع تقديمه يكون دافعاً فلا يؤثر عند النفس ، ومع تأخيرها يكون رافعاً لتأثيرها . ولا شك أن دفع التأثير أولى من رفعه ، فان ذلك صيانة لها عن المؤلم ، والآخر تدارك لها بعد وقوعه

(١) قوله فتكلموا على تأويل الحياء ، أقول : وذلك لأنهم فسروا الحياء بأنه تغير وانكسار ، وذلك يستحيل في حق الله ، فلا بد من تأويله عند أهل التأويل ^(١) وسيأتي بيان تأويله في الوجه الثالث قريباً

(٢) قوله كما جاء إن الله حي كريم ، أقول : إشارة إلى حديث أخرجه البيهقي عن سلمان قال : إني أجد في التوراة : إن الله حي كريم سخي أن يرفع العبد يديه فيردهما صفراً لا خير فيهما ، وأخرجه البيهقي عن سلمان قال : إني أجد في التوراة : إن الله حي كريم سخي أن يرد يدين غائبين يسأل بهما خيراً ،

(٣) قوله ولا يشترط في النفي أن يكون النفي ممكناً ، أقول : إن قلت : فان لم

(١) الحياء صفة من صفات الباري تعالى يجب الإيمان بها وإمرارها كما جاءت ، وإثبات حقيقتها لله تعالى دون تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تأويل (ليس كذلك شيء . وهو السميع البصير)

وجوابه : أنه لم يرد النفي على الاستحياء مطلقاً^(١) ، بل ورد على الاستحياء من الحق . فبطريق المفهوم يقتضى أنه يستحي من غير الحق ، فيعود بطريق المفهوم إلى طريق الإثبات^(٢)

الثالث : قيل في معناه^(٣) : لا يأمر بالحياء فيه ، ولا يبيحه . أو لا يتمتع من ذكره . وأصل الحياء ، الامتناع ، أو ما يقاربه من معنى الانقباض . وقيل : معناه أن سنة الله وشرعه أن لا يستحي من الحق ^{يعنى سبحانه ما فاقده الإخبار بغيره وهو معلوم من عدم إمكانه} قلت : ذكر ابن القيم في البدائع كلاماً حسناً فقال : إن صفات السلب المحض لا تدخل في أوصافه تعالى إلا إذا تضمنت ثبوتاً ، وكذلك الإخبار عنه بالسلب هو لتضمنها ثبوتاً ، كقوله تعالى ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ فإنه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وما مسنا من لغوب ﴾ متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ﴾ متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾ متضمن لكمال صمديته وغناه ، وسائرهما من الآيات الأخر . فلي ما أفاده بقوله لا ينفي المحال ولا الممكن عنه تعالى إلا لتضمنه إثباتاً

(١) قوله : مطلقاً ، أقول : بل ورد عليه مقيداً بالحق ، ومفهوم المخالفة يقتضى أنه سخرى من غير الحق ، والإثبات هو الذى يفترق إلى التأويل

(٢) قوله : إلى طريق الإثبات ، أقول : فالتأويل الذى تكلموا عليه في الحديث صحيح ، إلا أنه تأويل بمفهومه لا بمنطوقه ، وهذا كله بناء على تأويل ما يؤم في حقه تعالى ، وهو أحد الطريقين في ذلك

(٣) قوله : قيل في معناه ، أقول : أى في معنى الحياء عند تأويله ، وذكر أربعة تأويلات ، وميز الراجح منها

لاسم للزوم على اللازم^(١) . وأما قولهم ، أى لا يأمر بالحياء فى الحق ولا يبيحه .
 فىمكن فى توجيهه أن يقال : يصح التعبير بالحياء عن الأمر بالحياء . لأن الأمر بالحياء
 متعلق بالحياء . فىصح إطلاق الحياء على الأمر به ، على سبيل إطلاق المتعلق على المتعلق
 به . وإذا صح إطلاق الحياء على الأمر بالحياء ، فىصح إطلاق عدم الحياء من الشئ
 على عدم الأمر به

وهذه الوجوه من التأويلات تذكر لبيان ما يحتمله اللفظ من المعانى ، لىخرج
 ظاهره عن المنصوصية ، لا على أنه يجوز بإرادة متعين منها ، إلا أن يقوم على ذلك
 دليل

وأما قولهم ، معناه : إن سنة الله وشرعه أن الله لا يستحي من الحق . فليس فيه
 تحرير بالغ^(٢) . فإنه إما أن يسند فعل الاستحياء إلى الله تعالى أو لا . ويجعله فعلاً لما
 لم يسم فاعله . فإن أسنده إلى الله تعالى فالسؤال باق بحاله . وغاية ما فى الباب : أنه زاد
 قوله ، سنة الله وشرعه ، وهذا لا يخلص من السؤال . وإن بنوا الفعل لما لم يسم فاعله ،
 فكيف يفسر فعلاً بنى للفاعل . والمعنيان متباينان . والأشكال إنما ورد على بناءه
 للفاعل ؟

(١) قوله ، إطلاقاً لاسم للزوم على اللازم ، أقول : فهو مجاز مرسل ، وقريته
 عقلية ، وصح الوجه الثانى أيضاً لأنه أبعد من هذا ، ولذا قال فى هذا ، فقريب ،
 وقال فى الثانى ، فىمكن ، لأن علاقة التعلق خفية ليست كعلاقة الزوم ، وإن كان
 لا يخلو عن شبه لزوم . وأما الثالث فقال الشارح : إنه كلام غير محرر

(٢) قوله ، كلام غير محرر ، أقول : وذلك لأنه أتى منه بفعل الاستحياء ، وهو
 يحتمل أن يكون سبباً للفاعل وهو الله تعالى ، فالإشكال باق بعينه ، أو يكون مبنياً
 للفعول فهو أيضاً مشكل ، لأنه فسر به فعلاً مبنياً للفاعل وهو الذى فى لفظ أم سليم ،
 ولا يصح تفسير ما بنى للفاعل بما بنى للفعول لتغاير المعنيين ، على أنه لو استفسر عن
 فاعل المبنى للجهول لرجع عين المشكل ، ففرت أن الثالث تأويل مفتقر الى تأويل

الوجه الرابع : الأقرب ^(١) أن يجعل في الكلام حذف ، تخديره : إن الله لا يمتنع من ذكر الحق . و هو الحق ، هنا ^(٢) خلاف الباطل . ويكون المقصود من الكلام ^(٣) : أن يقتدى بفعل الله تعالى في ذلك ، وبذكر هذا الحق الذي دعت الحاجة إليه من السؤال عن احتلام المرأة

الوجه الخامس : الاحتلام ، في الوضع : افتعال من الحلم - بضم الحاء وسكون للام - وهو ما يراه النائم في نومه . يقال منه حلم - بفتح اللام - واحتمل ، واحتملت به ، واحتملته . وأما في الاستعمال والعرف العام : فإنه قد خص هذا الوضع اللغوي ببعض ما يراه النائم ^(٤) . وهو ما يصحبه إنزال الماء ^(٥) . فلو رأى غير ذلك لصح أن يقال له : احتمل ، وضناً ، ولم يصح عرفاً

(١) قوله : الأقرب ، أقول : هذا تأويل رابع ، والثاني قريب ، والرابع أقرب ، والأول والثالث باطل . ولا ينبغي أن هذا الأقرب هو القريب ، فإنه قال في الثاني إنه لا يمنع من ذكره أى الحق ، وهذا هو الوجه الرابع ، غاية أن هنالك ما صرح بأنه لا من اعتبار المضاف ، ولكنه ذكره في العبارة التي جعلها تأويلاً للشكل ، فلا فرق بين الوجهين الثاني والرابع في المسأل فيما ظهر

(٢) قوله : والحق هنا ، أقول : ليس المراد في هذا التأويل الرابع لا في التأويلات الماضية ، بل المراد الحق في عبارة أم سليم بأى تأويل أولت (٣) قوله : فيكون المقصود من الكلام ، أقول : على أى تأويل أولت فإن ذلك مقصود المتكلم

(٤) قوله : ببعض ما يراه النائم ، وهو ما يصحبه إنزال الماء . أقول في القاموس : الاحتلام الجماع في النوم

(٥) قوله : وهو ما يصحبه إنزال الماء ، أقول : ويأتى فيه احتمال آخر في الوجه العاشر

الوجه السادس : قولها « هي » ، تأكيداً^(١) وتحقيقاً . ولو أسقطت من الكلام لثم أصل المعنى

السابع : الحديث دليل على وجوب الغسل بإزالة المرأة الماء . ويكون الدليل على وجوبه على الرجل قوله « إنما الماء من الماء »^(٢) ، ويحتمل أن تكون أم سليم لم تسمع قوله « إنما الماء من الماء » ، وسألت عن حال المرأة لمسيب حاجتها إلى ذلك . ويحتمل أن تكون سمعته ، ولكنها سألت عن حال المرأة ، لقيام مانع فيها يوم خروجها عن ذلك العموم ، وهي ندرة نزول الماء منها

الثامن : فيه دليل على أن إزاله الماء في حالة النوم موجب للغسل ، كما إزاله في حالة اليقظة^(٣)

التاسع : قوله « إذا رأته الماء » ، قد يرد به على من يزعم أن ماء المرأة لا يبرز^(٤) . وإنما يعرف إزالها بشهوتها ، بقوله « إذا رأته الماء » ،

(١) قوله « تأكيد » ، أقول : لم يرد به الاصطلاحى ، لأنه [ليس] تأكيداً لفظياً لا معنوياً ، وكذلك « من » ، في « من غسل » ، زائدة للتأكيد ، لما تقرر عندهم من أن حروف الزيادة تفيد التأكيد ، ولو حذفت لم يمتل الكلام بحذفها . وقد رواه البخارى في الأدب بحذفها . وأما هنا فرواه بإثباتها

(٢) قوله « بقوله إنما الماء من الماء » ، أقول : كأنه يريد أنه لا يقال يقاس الرجل على المرأة في ذلك ، لأن النص ثابت في حقه ولا يقاس مع نص ، وهذا عام للنساء والرجال ، ولا يقال كيف سألت أم سليم بعده ، لأنه قد يقال لم تسمعه ، أو أنها سمعته ولكنها جوزت أنه خاص بالرجال وأن النساء غلجيات لقلة بروز مائهن ، فهو مانع عن مساواة الرجال في ذلك كما أفاده الشارح

(٣) قوله « كما إزاله في حالة اليقظة » ، أقول : وحديث « رفع القلم عن النائم » ، إنما هو رفعه عن الإثم

(٤) قوله « وقد يرد به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز » ، أقول : ويرده أيضاً

العاشر : قوله **﴿﴾** «إذا رأيت الماء ، يحتمل أن يكون مراعاة للوضع اللغوي في قولها «احتلت ، فإننا قد بينا أن «الاحتلام ، رؤية المنام كيف كان وضعاً . فلما سألت «هل على المرأة من غسل إذا هي احتلت ، ؟ وكانت لفظة «احتلت ، عامة ، خصص الحكم بما إذا رأيت الماء . أما لو حملنا لفظة «احتلت ، على المعنى العرفي ، كان قوله **﴿﴾** «إذا رأيت الماء ، كالتأكيد^(١) والتحقيق لما سبق من دلالة اللفظ الأول عليه . ويحتمل^(٢) أن يكون الإنزال الذي يحصل به الاحتلام عرفاً على قسمين : تارة يوجد معه البروز إلى الظاهر ، وتارة لا . فيكون قوله **﴿﴾** «إذا رأيت الماء ، مخصصاً للحكم بحالة البروز إلى الظاهر . ويكون فائدة زائدة ، ليست لمجرد التأكيد ، إلا أن ظاهر كلام من أشرنا إليه من الفقهاء^(٣) يقتضى وجوب الغسل بالإنزال إذا عرفته

مارواه عبد الرزاق في هذه القصة «إذا رأيت إحداكن الماء كما يرى الرجل ، وما رواه أحمد من حديث خولة بنت حكيم في نحو هذه القصة «ليس عليها غسل حتى تنزل كما ينزل الرجل ،

(١) قوله «كالتأكيد ، أقول : أدخل الكاف لانه ليس بتأكيد ، إذ هو من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وإذا احتلت من كلام السائلة ، إلا أنه أجاب عليها بأعادة سؤالها أو أفاده الحكم ، وكان يكفى أن يقول نعم ، إذ قولها إذا احتلت مقيد برؤية الماء لما عرفت

(٢) قوله «ويحتمل ، أقول : هذا الاحتمال مبني على أن الاحتلام يطلق على ما يراه النائم مع إنزال الماء سواء رآه أو لم يره ، وذلك بناء على أن إنزال الماء من مقره في البدن يصدق عليه الإنزال وإن لم يبرز ، فيقيد معنى احتلت في سؤالها أنزلت الماء برز أو لم يبرز ، فأجاب بأبانة أن الحكم لا يكون إلا مع الرؤية للماء ، ولا رؤية إلا إذا برز ، فخصص الحكم ، وهو لإيجاب الغسل بحالة بروز الماء لا مطلق الاحتلام ، فيكون لقوله «إذا رأيت الماء ، فائدة مستقلة يدار عليها الحكم

(٣) قوله «إلا أن ظاهر كلام من أشرنا إليه من الفقهاء ، أقول : هو الذي

بالشهوة ، ولا يوقفه على البروز إلى الظاهر . فإن صح ذلك ، فتكون الرؤية ، بمعنى العلم^(١) هنا . أى إذا علمت نزول الماء . وانه اعلم رمله . وقيل : رميته . وقيل : ملبسته

أشار إليه في الوجه التاسع بقوله قد يردُّ به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز ، ولم يذكر القائل بذلك من هو ، إلا أنه روى منع احتلام المرأة عن ابراهيم التيمي رواه عنه ابن أبي شبة

(١) قوله : بمعنى العلم ، أقول : في فتح البارى : ان العلم هنا متعند ، لأنه أراد به عليها بذلك وهي نائمة فعزَّيْثُ به حكم ، لأن الرجل قد يرى أنه جامع وعلم أنه أنزل في النوم ثم استيقظ فلم ير بطلا لم يجب عليه الغسل اتفاقاً ، وكذلك المرأة . وإن أراد به عليها بذلك بعد أن استيقظت فلم يصح ، لأنه لا يستمر في اليقظة ما كان في النوم إلا إن كان مشاهداً ، فحمل الرواية على ظاهرها هو الصواب

(٢) قوله : زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : تزوجها صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاة زوجها أبي سلفة ، وكانت وفاته سنة ثلاث من الهجرة أو اربع ، فتزوجها صلى الله عليه وآله وسلم في ليال بقين من شوال في تلك السنة ، وكانت هي وزوجها أول من هاجر الى أرض الحبشة ، وقيل غيرها . روى لما عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثمائة حديث وثمانية وسبعون حديثاً ، اتفاقاً على ثلاثة عشر حديثاً ، ولمسلم مثلاً ، والبخارى ثلاثة . وتوفيت سنة احدى وخمسين ، وصلى عليها أبو هريرة ، ودفنت بالقيع ، وكان عمرها أربعاً وثمانين سنة ، وهي آخر زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم موتاً ، وقيل بل أخرهن ميمونة

(٣) قوله : أم سليم ، أقول : بضم السين المهلة وفتح اللام ، وقد اختلف في

٣٣ - الحديث السادس : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كُنْتُ أُغْسِلُ الْجَنَابَةَ ^(١) مِنْ تَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ ، وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ ^(٢) فِي تَوْبِهِ ،

وَفِي لَفْظِ مُسْلِمٍ « لَقَدْ كُنْتُ أَفْرِكُهُ مِنْ تَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَكَأَ ، فَيَصَلِّي بِهِ ،

اختلف العلماء في طهارة المني ونجاسته . فقال الشافعي وأحمد بطهارته . وقال مالك وأبو حنيفة بنجاسته

والذين قالوا بنجاسته اختلفوا في كيفية إزالته . فقال مالك : يغسل رطبه وبابه .

اسمها على خمسة أقوال ذكر الشارح أربعة : الأول بالسين المهملة ، والثاني بالراء وبعد الميم مثناة تحتية ، ثم رملة ، والرابع مليكة والكل من الثلاثة يريد التصغير . وزاد البرماوى خامسها وهو أنيفة بالتون والفاء مصغراً أيضاً ، وفي مليكة ضبط آخر بفتح الميم وكسر اللام . واما الغميصاء بضم الغين المعجمة والصاد المهملة والزميصاء بالزاي بدل الغين وهما بزنة التصغير فلم يعد هما الشارح من أسمائها ، وكأنه رأهما لقبا ، وعدهما البرماوى من أسمائها . وهى أم أنس ، وتزوجها أبو طلحة ، خطبها وكان مشركا فابت ودعته الى الاسلام فأسلم فقالت : إني أتزوجك ولا آخذ منك صداقاً إلا إسلامك ، فزوجها فولدت له ، روى عنها ابنها أنس وغيره ، وشهدت بداراً وحنيناً

(١) الحديث السادس : عن عائشة قالت : كنت أغسل الجنابة . أقول : أى أثر الجنابة ، فيكون على حذف مضاف ، أو أطلقت الجنابة على المني مجازاً مرسلأ أو حقيقة عرفية

(٢) قوله « بقع الماء ، أقول : بضم الموحدة وفتح القاف جمع بقعة ، قال أهل اللغة : البقع البقع اختلاف اللوطين

وقال أبو حنيفة : يغسل رطبه ، ويفرك يابسه . أما مالك فمسلل بالقياس في الحكمين ، أعنى نجاسته وإزالته بالماء .

أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه (١) . أحدها : أن الفضلات المستحيلة

(١) قوله : أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه ، أقول : عدد الشارح ثلاثة أوجه ، أحدها أن الفضلات المستحيلة إلى الاستقذار في مقر تجتمع فيه نجاسة ، والمثني منها فليكن نجساً . أقول : هذا الوجه الأول قد أجاب عنه من قال بطهارته فقال : إن الحكم بالنجاسة إما أن يكون للاستحالة عن الغذاء ، أو للخروج من مخرج البول ، أو لكونه مع المستقذرات في المقر الذي يجمعها ، أو لمجموع الأمرين أو الثلاثة . الأول باطل إذ مجرد استحالة الفضلات عن الغذاء لا يوجب الحكم بنجاستها كالدمع والبصاق والمخاط . والثاني كذلك ، فإن خروجه من مخرج البول يفيد أنه متنجس لنجاسة مجراه لا أنه نجس العين ، وهو فاسد أيضاً لأن المجرى والمقر الباطن لا يحكم عليه بالنجاسة ، وإنما يحكم بالنجاسة بعد الخروج والانفصال ، ويحكم بنجاسة المنفصل لحبته وعينه لا لمجره ومقره . وقد علم بهذا بطلان الاستناد إلى مجموع الأمور الثلاثة . قالوا : والذي يوضح هذا أننا رأينا الفضلات المستحيلة عن الغذاء تنقسم إلى طاهر كالبرص والعرق والمخاط ، ونجس كالبول والغائط ، فدل على أن وجه جهة الاستحالة غير مقتضية للنجاسة ، ورأينا أن النجاسة دارت مع الحث وجوداً وعدماً ، فالبول والغائط ذاتان خبيتان متنتان مؤذيتان متميزتان عن سائر فضلات الأدمى بالحث والنتن والاستقذار ، تنفر عنهما النفوس وينأى عنهما ويتباعد أقصى ما يمكن . ولا كذلك هذه الفضيلة الشريفة التي هي مبدأ خيار عباد الله وساداتهم ، وهي من أشرف جواهر الإنسان وأفضل الأجزاء المنفصلة عنه ، ومعها من الحياة ما تميز به عن سائر الفضلات ، فقياسها على العذرة والبول أفسد قياس في العالم وأبعد عن الصواب . وأيضاً فلو كان المني نجساً وكل نجس خبيث لما جعله الله مبدأ خلق الطيبين من عباده والطيبات ، وبهذا لا يكون من البول والغائط طيب ، فقد أبعد النجاسة من جعل أصول بني آدم كالبول والغائط في الحث والنجاسة . وأجاب القائل بالنجاسة بأنكم أكثرتم

إلى الاستقذار في مقر تجتمع فيه نجاسة ، والمثني منها فليكن نجسا . وثانيها : أن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة ، والمثني منها^(١) ، أى من الأحداث الموجبة للطهارة .

من التشنيع بنجاسة أصل الأدمى ، وتلك الشناعة مشتركة بيننا وبينكم ، فان جعل خواص عبادته ظروفًا وأوعية للنجاسة كالبول والغائط والدم والمثني فلا يكون ذلك سببًا بنجاسته ، وإذا ما دامت في عتقها فهي طعام وتراب غير حيث ، ولذلك الدم لا يكون نجسًا إلا إذا سفع وخرج ، فليسوا ظروفًا للنجاسة . وقد عرفت بهذا عدم نهوض هذا الدليل الأول الذى ذكره الشارح المحقق . قلت : للنجس أن يعارض في قولهم إن المني مبدأ الطيبين من عبادته والطيبات أنه أيضا مبدأ الخبيثين والخبيثات ، ومبدأ من جسد الرب ، بل مبدأ من ادعى الربوبية ومبدأ المشركين الذين أهل الإيمان منهم كالشجرة السوداء في الجلد الأبيض أو البيضاء في الأسود ، فالخبيثون الذين هو مبدأ لهم أكثر عدداً ، وهم أبعد خلق الله عن الطيب ، بل ذهب من ذهب إلى أن ذواتهم نجسة^(٢) بالمبدأ مدخول وفي غيره^(٣) ويسند المنع بحديث : كل مولود يولد على الفطرة ، فالحب طارىء على الفطرة فتبطل المعارضة . ولك أن تؤيدها بحديث : أنه تعالى حثوا فقال : هذه لى النار ولا أبالي ، ثم حثوا وقال : هذه الى الجنة ولا أبالي ، فأهل النار لا حظ لهم فى الطيب لا أصلا ولا فرعا ، فهم خبيثاء فى المبدأ والمنشأ . وأما حديث : كل مولود يولد على الفطرة ، فإنه إخبار بأنه يلد كل مولود قابلا للهداية مختاراً ، ويضل باتباع والديه

(١) قوله : ان الأحداث الموجبة للطهارة نجسة والمثني منها . أقول : هذا ثانى

(١) يياض بالأصل ، والمبارة بين البياضين ليست منسجمة

وثالثها : أنه يجري في مجرى البول فينجس^(١)

الأدلة . وأجاب القائل بالطهارة بأن يكون المني يتطهر منه على نجاسته ، فالجماع الخالي عن الانزال يتطهر منه ، ولو كان التطهر منه لنجاسته لاختصت الطهارة بأعضاء الوضوء كالبول والدم

١- (١) قوله : أنه يجري في مجرى البول فينجس . أقول : وهذا ثالث الأدلة ، وقد عرفت تقدم الجواب عنه قريبا ، وأن المجري طاهر لا يحكم بنجاسة ما جرى فيه إلا بعد بروزه ، وقد عرفت أن المدعى بنجاسة العين . واعلم أنه بقي لهم أدلة على النجاسة قياسية وسماعية ، وللطهرين أجوبة عنها^(٢) . قالوا : المني مبدأ المني ، وقد دل الشرع على نجاسته حيث أمر بغسل الذكر وما أصابه منه ، وإذا كان مبدأ نجسا فكيف بنهايته ؟ ومعلوم أن المبدأ موجود في الحقيقة بالفعل . أجب عن أن هذه لا دليل عليها ، ومن أين لك أن المني مبدأ المني ؟ فهما حقيقتان مختلفتان في الماهية والصفات والمواد والطبيعة والرائحة ، فدعواك أن المني مبدأ المني ، وأنه مني لم يستحكم طبعه ، دعوى مجردة عن الدليل العقلي والنقلي والحسي ، فلا تكون مقبولة . ثم لو سلمت لك لم تفدك شيئا البتة ، فإن للبادي أحكاما تخالفها أحكام النواهي^(٣) ، فهذا الدم مبدأ اللبن وحكما مختلف ، بل هذا المني مبدأ الأدي والأدي طاهر العين ، ومبدأ عندك نجس العين ، فهذا من أظهر ما يفسد دليلك ويوضع تناقضك ، وهذا مما لا حيلة في دفعه ، فإن المني لو كان نجس العين لم يكن الأدي طاهر العين لأن النجاسة عندك لا تطهر بالاستحالة ، فلا بد من قرض أحد أصليك : إما أن تقول^(٤) أو تقول النجاسة تطهر بالاستحالة . فأما أن تقول : المني نجس ولا يطهر بالاستحالة ، ثم تقول مع ذلك بطهارة الأدي^(٥) فتناقض ما لنا إلا التكبر له . ومن أدلتهم أنه لا يعني أحد =

(١) من أجوبتهم على طهارة المني قول عائشة رضي الله عنها : كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فيصل فيه ، (٢) لعله : النهايات (٣) كذا ، ولعله : بالطهارة (٤) كل هذا البحث القصد منه الرد على المالكية القائلين بنجاسة المني

== حتى يمدى فيتصل المذى بالمنى والمذى نجس اتفاقاً ، قال ابن الهمام في شرح الهداية قال شمس الأئمة : مسألة المنى مشكلة لأن كل حل يمدى ثم ينحى ، إلا أن يقال إنه مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجمل تبعاً . انتهى . والجواب أن أدلة طهارة المنى قد قضت بالعفو عن المذى وأنه يكفيه الفرك يابساً تبعاً لما صحبه . فهذه أدلتهم القياسية . ولهم أدلة سمعية أيضاً فلنذكرها : منها تسمية المنى أذى كما سمي دم الحيض أذى ، والأذى هو النجس ، فقد أخرج الطحاوى من حديث أم حبيبة بنت أبي سفيان (١) أنها سألت : هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى في الثوب الذى كان يضاجعك فيه ؟ قالت : نعم ، ما لم نر فيه أذى . وفى هذا دليل من وجه آخر ، وهو ترك الصلاة فيه . أجب عنه بأن قول أم حبيبة « ما لم نر فيه أذى » لا يدل على أن المراد بالأذى المنى بالمطابقة ولا التضمن ولا الالتزام ، وإنما أخبرت أنه كان يصلى في الثوب الذى يضاجعها فيه ما لم ير فيه أذى ، ولو قيل : المراد بالأذى دم الطمث لكان المفسر له بذلك أسعد منكم بالصواب . قلت : غاية أنه محتمل ، ولا حجة فى محتمل . قالوا : صح عن عائشة أنها كانت تغسله من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم ، وثبت عن ابن عباس أنه أمر بغسله ، وكذلك عن أبي هريرة ، ومثله عن عمر وابن مسعود . وأجب عنه بأن غسل عائشة الثوب لا يدل على نجاسته ، فانه لا ريب أن الثوب قد يغسل من الوسخ والقند والنجاسة ، فلا يدل غسل الثوب منه على نجاسته ، وقد كانت تغسله تارة وتمسحه أخرى وتفركه أحياناً ، ففركه ومسحه دليل على طهارته ، وغسله لا يدل على نجاسته ، فلو أعطيتم الأدلة حقها لما استدللتم على نجاسته بها . وأما استدلالكم بأمر ابن عباس من يغسله فانه ثبت عنه مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « انه بمنزلة البصاق والمخاط » أمطه عنك ولو بأذخرة ، أخرجه الدارقطنى من حديث اسحق بن يوسف الأزرق حدثنا شريك عن محمد بن عبد الرحمن

(١) أم حبيبة اسمها رملة تزوجها النبي ﷺ بعد وفاة زوجها بالحبيشة وأصدقها عنه النجاشى ٤٠٠ درهم وحملت اليه بالمدينة ، ولما جاء والدها أبو سفيان ليجدد العهد طوت الفراش عنه

وأما في كيفية إزالته : فلأن النجاسة لا تزال إلا بالماء^(١) ، إلا ما عني عنه من

عن عطاء عن ابن عباس قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المني يصيب الثوب فقال : إنما هو ، الحديث ، فأمره بغسله لا يدل على نجاسته بل للنظافة ، وكذلك ما رويتم عن عمر وغيره فانه الأمر بالغسل وهو لا يدل على النجاسة ، ولا يعلم أن صحابيا واحدا قال هو نجس البتة ، بل غاية ما روى عن الصحابة من الأمر بغسله وفيه ما عرفت من الاحتمال . ثم قال القائل بالطهارة : والذي يقطع دابر القول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم أن الأمة شديدة البلوى به في أبدانهم وثيابهم وفراسخهم ولم يأمر يوما بغسل ما أصاب من ثوب أو بدن البتة ، ويستحيل أن يكون كالبول ، ولم يتقدم لهم بحرف واحد في الأمر بغسله ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة عليه ممتنع . وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عائشة قالت : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسلك المني من ثوبه بعرق الإذخر ويفته من ثوبه يابسا ثم يصلي فيه ، وهذا صريح في طهارته لا يحتمل تأويل البتة ، وثبت عنها أنها أنكرت على رجل أعارته ملحة صفراء فنام عليها فاحتلم فغسلها ، فأنكرت عليه غسلها وقالت : « إنما كان يكفيه أن يفركه بأصبعه فربما فركته من ثوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأصبعي ، وروى الدارقطني من حديث ابن عباس قال : « سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المني يصيب الثوب قال : إنما هو بمنزلة البصاق والمخاط ، وإنما يكفيك أن تمسح بمنزلة أو بأذخر ، واسناده صحيح كما قاله ابن القيم في بدائع الفوائد ، ومنه أخذنا ما سمعته من الأدلة والأجوبة ، وإن أطلنا به فانه مما يعم به البلوى ويكثر فيه النزاع ، ولا يخفى قوة القول بطهارته . نعم لم يجعل حكم البصاق والمخاط على إزالته بالدلك أو المسح أو الغسل ، وقال بعض المتأخرين : مقتضى الأدلة هنا التردد فنقف عنده ، والأحوط عملا التحرز عن المني فنكون قد سمعنا القول فاتبعنا أحسنه ، إذ لا أحسن من الوقوف اعتقاداً عند مقتضى الأدلة وعملا من العمل على الاحتياط^(٢)

(١) قوله : « وأما كيفية إزالته فلأن الانجاس لا يزال إلا بالماء ، أقول : هو =

(١) هذا هو الواجب اتباعه فعليك بهذا البحث فانه مفيد جداً

وقد حصر ما تزال منه النجاسات ثلاثة : في الأبدان ، والثياب ، والمساجد . واقفوا على أن الماء الطاهر المطهر يزيل النجاسة من هذه الثلاثة المحال ، واقفوا على أن الحجارة تزيلها من الفرجين ، واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات والجامدات ، فنهب قوم إلى أن كل طاهر يزيل النجاسة مائعا كان أو جامداً من أى موضع كان ، إلا أنها لا تزول النجاسة بمائع سوى الماء . قال : وسبب اختلافهم في إزالة النجاسة ما عدا الماء فيما عدا المخرجين هو هل المقصود بأزالة النجاسة بالماء إلتلاف عينها فقط فيستوى في ذلك مع الماء كل ما كان يتلف عينها أم للباء في ذلك مزيد خصوص ليس لغير الماء ؟ فن لم يظهر للباء عنده مزيد خصوص قال بازالتها بسائر المائعات المزيطة والجامدات الطاهرة ، ومن رأى أن للباء في ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا في مواضع الرخصة فقط وهي المخرجات . ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص الزائد الذي للباء ^(١) في ذلك إلى أنها عبادة ، إذ لم يقدرُوا أن يعطوا شيئاً معقولا حتى أنهم سلوا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول ، وإنما لإزالته بمعنى شرعي حكى . وطال الخطب والجدال بينهم هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو لمعنى معقول خلفا عن سلف ، واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع حكم النجاسات ليست في غيره ، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين ، وإنما المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء لإذهاب عين النجاسة ، بل قد تنهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد ، وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفين أن طهارة النجاسة ليست بطهارة حكيمية أغنى شرعية ، ولذلك لم يحتج إلى نية ^(٢) ، ولو

(١) بياض بالأصل ، ولعله : أجاوا

(٢) لأن النجاسة تزول بالفعل ولو لم يكن نية ، لأنها من قبيل التروك فلذا لم تكن لإزالتها حكيمية بالمعنى المفهوم لفقهاء .

آثار بعضها . والفرد ملحق بالأمم الأظلمة^(١)

وأما أبو حنيفة فإنه اتبع الحديث في فرك اليباس ، والقياس في غسل الرطب^(٢) ،
لأن قولاً جيداً وغير بعيد ، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشارع إنما اعتمد في
كل موضع لغسل النجاسات الماء لهذه الخاصية التي في الماء ، ولو كانوا قالوا هذا
لأنوا قد قالوا في ذلك قولاً هو داخل في مذهب الفقيه الجارئ على المعاني ، وإنما
يلجأ الفقيه أن يقول « عبادة » إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم ، فتأمل ذلك ، فإنه بين
أمرم في أكثر المواضع . انتهى . وبه عرفت أن هذا الأصل الذي أشار إليه الشارع
وعرفت قوله إلا ما عني عنه من آثار بعضها

✽ (١) قوله « والفرد ملحق بالأمم الأظلمة » . أقول : يريد بالفرد المتى ، والاعم
الأظلم ما عده من النجاسات ، فيلحق بها في أنه لا يطهره إلا الماء

(٢) قوله « والقياس في غسل الرطب » ، أقول : أي اتبع القياس على سائر
النجاسات في غسل الرطب من المتى ، وليس بقياس محض ، بل فيه نص يأتي قريباً
للشارح

(٣) قوله « ولم ير الاكتفاء بالفرك دليلاً على الطهارة » ، أقول : لم ير أن مخالفته
للنجاسات بأجراء فركه ، مع أنه لا يجري فيها دليل على طهارته ، لأن المقصود فعل
الفرك مطهراً له بخصوصه عملاً بالنص

(٤) قوله « وشبهه بعض أصحابه » ، أقول : شبه حكمه بالنجاسة للمتى مع قوله أنه
يطهر بالفرك لما ثبت من ذلك الفعل وأنه يطهر به ، ولا يدل ذلك على طهارة
العذرة . وحاصله أن أبا حنيفة بنى على أصله بأن كل ظاهر يزيل عين النجاسة ما لم
كان أو جامداً في أي موضع كان ، وكأنه يريد بأزالة العين إزالة معظمها

الحديث من ذلك النمل من الأذى . وهو قوله ﷺ : « إذا وطئ أحدكم الأذى بنعله أو بنعله ، فطهورهما التراب ، رواه الطحاوي من حديث أبي هريرة . فإن الاكتفاء بالدلك فيه لا يدل على طهارة الأذى

وأما الشافعي فاتبع الحديث في فرك اليابس ، وراه دليلاً على الطهارة^(١) . فإنه لو كان نجساً لما اكتفى فيه إلا بالغسل ، قياساً على سائر النجاسات . فلو اكتفى بالفرك - مع كونه نجساً - لزم خلاف القياس . والأصل عدم ذلك

وهذا الحديث يخالف ظاهره ما ذهب إليه مالك^(٢) . وقد اعتذر عنه بأن حمل على الفرك بالماء . وفيه بعد . لأنه ثبت في بعض الروايات^(٣) في هذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : « لقد رأيته ، وإنى لأحكه من ثوب رسول الله ﷺ يابساً بظفري^(٤) ، وهذا تصريح بيبسه . وأيضاً في رواية يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت : « كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ إن كان يابساً ، وأغسله أو أمسحه إذا كان رطباً ، شك الراوي . وهذا التقابل - بين الفرك والغسل - يقتضي اختلافهما

(١) قوله : « وراه دليلاً على الطهارة ، أقول : بني على أصله في أنها لا تزال النجاسة إلا بالماء كسائر النجاسات

(٢) قوله : « يخالف ما ذهب إليه الإمام مالك ، أقول : لأنه أثبت هذا الحديث الاكتفاء بزوال المني بالفرك ، ومالك يقول : لا يزول إلا بالماء

(٣) قوله : « في بعض الروايات ، أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث عائشة ، وبعده أيضاً ما صححه الترمذي من حديث ممام بن الحارث : « أنكرت على ضيفها غسله الثوب فقالت : « لم أفسد علينا ثوبنا ؟ إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه ، فربما فرسته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعي ، الحديث تقدم

(٤) قوله : « بظفري ، أقول : في القاموس بالضم وبضميتين ، وبالكسر شاذ ، يكون للإنسان وغيره كالآظفور

والذى قرب التأويل المذكور - عند من قال به^(١) - ما فى بعض الروايات^(٢) عن عائشة : أنها قالت لضيفها الذى غسل الثوب : إنما كان يجزئك - إن رأيت - أن تغسل مكانه ، وإن لم تره فضحت حوله ، فلقد رأيتى أفركه من ثوب رسول الله ﷺ ، فخصرت الإجزاء فى الغسل لما رآه . وحكمت بالنضح لما لم يره^(٣) . وهذا حكم النجاسات . فلو كان هذا الفرق المذكور من غير ماء ناقض آخر الحديث أوله ، الذى يقتضى حصر الإجزاء فى الغسل ، ويقتضى إجراء حكم سائر النجاسات عليه فى النضح ، إلا أن دلالة قولها : لاحكه يابساً بظفرى ، أصرح وأنص على عدم الماء بما ذكر من القرائن ، من كونه مفروكا بالماء . والحديث واحد ، اختلفت طرقه . وأعنى بالقرائن : النضح لما لم يره ، وقولها : إنما كان يجزئك .

ومن الناس^(٤) من سلك طريقة أخرى فى الأحاديث التى اقتصر فيها على ذكر

(١) قوله : والذى قرب التأويل عند من قال به ، أقول : أى التأويل لمن اعتد لمالك عن حديث الفرق بأنه بالماء ، إلا أنه لا يحنى أنه لا يقرب ذلك التأويل ما ذكره أن غاية ما أفاده هذا الحديث أنه يغسل ما رآه وينضح ما لم يره ، والغسل لا يستلزم الفرق بل ليس من مسياه ، فالفرق زيادة على الغسل ، فالحديث لا يدل عليه ، فلا تقرب . ويلزم منه أن مالكا يقول : إنه لا بد من الفرق للبنى مع غسله ، وهذا لم يقل به ، بل هو عنده كغيره من النجاسات . ولذا رجح الشارح بعد التأويل أخرى

(٢) قوله : فى بعض الروايات ، أقول : تقدم أنه أخرجه الترمذى ومصحها

(٣) قوله : بالنضح لما لم يره ، أقول : تقريره أنه إذا كان لا بد من النضح لما لم يره فالفرق لا يجزئ إلا مع الماء ، فانه احتيج إليه مع عدم زوال العين ، فكيف معها . وقولها : إنما كان يجزئك ، دل على أنه لا يجزئ شيئاً إلا غسل ما رآه . وقد يجاب عن هذا بأن مرادها بما يراه الأخضر لا اليابس بقرينة حديث الفرق ، وحيثئذ فلا تناقض فى الحديث

(٤) قوله : ومن الناس ، أقول : هو من أدلة القائلين بنجاسته ، قالوا :

الفرك ، وقال : هذا لا يدل إلا على الفرك من التوب . وليس فيه دلالة على أنه التوب الذي يصل فيه ، فيحمل على ثوب النوم . ويحمل الحديث الآخر الذي ذكره المصنف - وهو قولها - فيخرج إلى الصلاة ، وإن وقع الماء في ثوبه ، - على ثوب الصلاة

ولا يقال : إذا حملتم الفرك على غير ثوب الصلاة ، فأى فائدة في ذكر ذلك (١) ؟
لأننا نقول : فائدته بيان جواز لبس الثوب النجس في غير حالة الصلاة

وهذه الطريقة قد تسمى لو لم تأت روايات صحيحة (٢) بقولها : ثم يصل فيه ، وفي بعضها : فيصل فيه ، وأخذ بعضهم من كون الفاء للتعقيب : أنه يعقب الصلاة بالفرك . ويقتضى ذلك عدم الغسل قبل الدخول في الصلاة ، إلا أنه قد ورد بالواو ، وبثم أيضاً في هذا الحديث . فإن كان الحديث واحداً فالألفاظ مختلفة . والمقول منها واحد . فتقف الدلالة بالفاء (٣) إلا لمرجح لها . وإن كانت الرواية بالفاء حديثاً مفرداً ، فيتجه ما قاله

الأحاديث الواردة في فركه ومسحه بأذخرة إنما هو في ثياب النوم لا في ثياب الصلاة ، قالوا : والثياب النجسة بالغايط والدم والبول لا بأس بالنوم فيها ، ولا تجوز الصلاة فيها ، فقد يجوز أن يكون المني كذلك . قالوا : وإنما تكون تلك الآثار حجة علينا لو كنا نقول لا يجوز النوم في الثوب النجس ، فإذا كنا نبيح ذلك نوافق ما رويتم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله : ذلك ، ونقول من بعد لا تصح الصلاة في ذلك ، فلم يخالف شيئاً مما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله : لو لم تأت روايات صحيحة ، أقول : أخرج مسلم من حديث عائشة : لقد رأيته أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فركاً فيصل فيه ، قال الحافظ ابن حجر : هذا التعقيب بالفاء ينفى احتمال تخطئ الغسل بين الفرك والصلاة ، وهو مثل ما أشار إليه الشارح

(٣) قوله : فتقف الدلالة بالفاء ، أقول : لأنها محتملة أنها لفظه صلى الله عليه

واعلم أن احتمال غسله بعد fark واقع^(١) ، لكن الأصل عدمه . فيعارض النظر بين اتباع هذا الأصل ، وبين اتباع القياس ومخالفة هذا الأصل . فا ترجح منهما عمل به . لا سيما إن انضمت قرائن في لفظ الحديث تنفي هذا الاحتمال ، فإذا ذلك يتقوى العمل به . وينظر إلى الراجح بعد تلك القرائن ، أو من القياس وقد استعمل في هذا الحديث لفظ «الجنب» ، بإزاء «المني» وقد ذكرنا أنه يستعمل بإزاء المنع والحكم الشرعي المرتب على خروج الخارج . والله أعلم

وآله وسلم أو لفظ الراوى ، وما دخله الاحتمال بطل به الاستدلال^(٢) فتثبت الدلالة . وقوله : إلا إن تقدم مرجح يرجح رواية الفاء عمل بها . أقول : قد ذكر الحافظ ابن حجر أن في مسلم أنها كانت تحكى من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم وهو يصل ، وهذه صريحة أنه كان يصل وهو في الثوب بلا fark ولا غسل ، إلا أن يقال : يجوز أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما علم به

(١) قوله «واعلم أن احتمال fark بعد الغسل واقع» . أقول : الاحتمال لا يدفع الظهور ، سيما والأصل عدمه كما قال الشارح المحقق ، سيما وههنا قرائن تنفي الاحتمال مثل الفاء^(٣) وكونه يفرك وهو يصل فيه ، ومن البعيد أن يغسل بعد fark ولا يذكره الراوى ، سيما ولو غسله لما باشره في الأغلب إلا الراوى أعنى عائشة . وقولها «إن كان يابساً فركته وإن كان رطباً مسحته أو غسلته» ، فانه لو غسل بعد fark لما كان للتقسيم فائدة يمتد بها ، ويرجع عدم الغسل بعد fark أيضا القياس على غيره . فانه ليس لنا نجاسة فرك أو لا ثم تغسل ثانيا

(١) هذه قاعدة عند بعض أهل الأصول . غير أن اطرادها في كل محتمل مشكل ، إذ كل من كان له هوى يعارض دليلاً تعارض على أن يؤوله بتأويلات . والحق أن الدليل إذا ورد صريحاً وجب العمل به حتى ولو احتمل التأويل

(٢) أى فاء التعقيب المفيدة للتقسيم

٣٤ - الحديث السابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن النبي ﷺ قال : « إذا جلس بين شعبها الأربع ، ثم جهدها ، فقد وجب الغسل »
وفى لفظ « وإن لم يُنزل »

« الشعب »^(١) ، جمع شعبة ، وهى الطائفة من الشيء ، والقطعة منه . واختلفوا فى المراد بالشعب الأربع . فقيل : يداها ورجلاها ، أو رجلها وغذاها ، أو غذاها وأسكتها^(٢) أو نواحي الفرج الأربع . وفسر « الشعب » بالنواحي ، وكأنه تحويم^(٣) على طلب الحقيقة الموجبة للغسل . والأقرب عندى^(٤) أن يكون المراد : اليدين

الحديث السابع . (١) قوله « الشعب » . ذكر الشارح فى تفسير الشعب الأربع أربعة أقوال ، وصردها ابن حجر فى فتح البارى على ترتيب الشارح ، وزاد قولاً خامساً ساقاها وغذاها ، وسادسها غذاها وشفرها

(٢) قوله « أسكتها » ، بضم الهمزة وسكون السين ، قال الأزهري : الأسكتان ناحيتا الفرج ، والشفران طرف الناحيتين

(٣) قوله « كأنه تحويم » ، أقول : بالمتناة الفوقية والحاء المهملة من حوم^(١) حول الشيء : طاف به . ومراده أن تفسير الشعب نواحي الفرج بما يليه تقريب من الحقيقة الموجبة للغسل ، فإنه لا يوجب إلا النقاء الختائين لا مجرد الجلوس بين اليدين والرجلين أو الفخذين ، إلا أنه عارض هذا الذى أرادته حمل الألفاظ على حقيقتها الذى رجح به الشارح عتاره على هذا

(٤) قوله « والأول عندى أقرب » ، أقول : أى من الأقوال ، وقد ذكر فى وجه الترجيح أنه أقرب إلى الحقيقة أو هو الحقيقة نفسها ، وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إنه رجح القاضى عياض رحمه الله الأخير ، وهو نواحي فرجها

(١) حوم بفتحات ثلاث على وزن فعل مضارع يحوم بفتح عينه وتقلب الواو ألفاً خيقال حام يحوم بضم فائه وإسكان العين وضم اللام فى المضارع

والرجلين ، أو الرجلين والفتحين . ويكون الجماع مكنيا عنه بذلك ، ويكتفى بما ذكر
عن التصريح . وإنما رجحنا هذا لأنه أقرب إلى الحقيقة ^(١) . إذ هو حقيقة في
الجلوس بينها . وأما إذا حمل على نواحي الفرج فلا جلوس بينها حقيقة ^(٢) . وقد
يكتفى بالكناية عن التصريح ، لا سيما في أمثال هذه الأماكن التي يستحي من التصريح
بذكرها

وأبضا ^(٣) فقد نقل عن بعضهم أنه قال : الجهد ، من أسماء النكاح . ذكر ذلك
عن الخطابي ^(٤) . وعلى هذا فلا يحتاج إلى أن يجعل قوله : جلس بين شعبها الأربع .

الأربع ، قال : واختار ابن دقيق العيد الأول أو الثاني كما عرفت

(١) قوله : لأنه أقرب إلى الحقيقة . أقول : أى حقيقة بينية الجلوس ، ولذا
قال في الجلوس بينها لا حقيقة الشعب ، إذ ظاهر سردم الأقوال في تفسيرها أنها
حقيقة في كل واحد وأنها من المشترك

(٢) قوله : فلا جلوس بينها حقيقة ، أقول : وملاحظة الحقيقة في الألفاظ
هي الأصل ، وإن كان الحمل على خلافها يصير الكلام كناية ولا ضير فيه ، والذي
حمله على نواحي الفرج فوات الحقيقة في الجلوس وبينية الجلوس ، ولم تتم له الحقيقة
الموجبة للفعل بل حوم لها ، فأنتم له الحقيقة في الألفاظ ولا في المعنى المراد ، فإن
الجلوس بين نواحي الفرج كناية أيضا عن الجماع

(٣) قوله : وأبضا ، أقول : عطف على قوله : لأنه أقرب إلى الحقيقة ، وهو
مرجع آخر لحمل الشعب على أحد القولين الأولين ، وهو أن الجهد هو النكاح في
المعنى إذا جلس بين ثديها ورجليها أو تخفيها ثم نكحها ، وحيث فكل لفظ في معناه
الحقيقي ولا كناية في الكلام ولا مجاز

(٤) قوله : ذكر ذلك عن الخطابي ، أقول : وفي النهاية لابن الأثير ^(١) ونقل

(١) في غريب الحديث من أحسن ما صنف في ذلك . وابن الأثير هو أبو السعادات
المبارك بن أبي الكرم . مات سنة ٦٣٠

كناية عن الجماع . فإنه صرح به بعد ذلك

وقوله في الحديث ثم جدها ، يقتضيه الحديث المأثور ، فإنه قد ذكر ، اكتفاء
بقوله بين شعبها الأربع ، كناية عن المرأة ، وإن لم يجر لها ذكر ، اكتفاء
بضم للمعنى من السياق ، كما في قوله عز وجل (٣٢ : ٢٨) حتى توارى بالحجاب)
والحكم - عند جمهور الأمة - على مقتضى هذا الحديث ، في وجوب الغسل بالتقاء
الختانين ، من غير أنزال .

أنه من أسماء النكاح ، وقال الفاكهاني : لم أر هذا القول - أعني قول الخطابي - في
شيء من دواوين اللغة المشهورة ، وأكثر ما قاله الجوهري وغيره : الجاهد الشهوان ،
فعلان من الشهوة ، وهو أعم من أن يكون للنكاح وغيره . انتهى . قلت : لم يرد عليه
استفسار النكاح هل أريد به العقد أو الوطء ، معلوم أنه لم يرد إلا الثاني ، لكن
الوطء يراد به الإيلاج ، وحيث يخرج الحديث عن قاعدة المعنى الذي سبق لبيانته فتأمل
(١) قوله « وهذا أيضاً لا يراد حقيقته ، أقول : وقد ورد في رواية أبي داود
بلفظ « وأزرق الختان بالختان ، بدل قوله « ثم جدها » ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا
يدل على أن الجهد هنا كناية عن معالجة الإيلاج ، وكأن مراده كمال الإيلاج ، وإلا
فإنه قد يقال اتقاء الختانين يستلزم شيئاً من الإيلاج ، فقد قال الحافظ : إن لفظ
« ومس الختان بالختان » كما في مسلم ، ولفظ الاتقاء المراد به المحاذاة كما دل له حديث
الترمذي إذا جاوز ، قال ولو حصل مجرد الجلوس لم يجب الغسل بالاجماع

(٢) قوله « من غير أنزال » ، أقول : قد ورد بهذا اللفظ في مسلم من طريق مطر
الوراق عن الحسن في آخر هذا الحديث « وإن لم ينزل » ، ووقع ذلك في رواية قتادة
أيضاً ، ورواه ابن أبي خيثمة في تاريخه وفيه « أنزل أو لم ينزل » ، وكذا رواه
الدارقطني وصححه

وخالف في ذلك داود^(١) وبعض أصحابه الظاهرية . وعطفته بعض الظاهرية ووافق الجماعة . ومستند الظاهرية قوله **يُغَيَّرُ** ، إنما الماء من الماء^(٢) ، وقد جاء في الحديث ، إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام . ثم نسح ، ذكره الترمذي

*

٣٥ - الحديث الثامن : عن أبي جعفر محمد^(٣) بن علي بن الحسين بن علي

(١) قوله « وخالف في ذلك داود الظاهري » . أقول : قال ابن العربي : لإيجاب الفصل أطبق عليه الصحابة فن بعدم ، وما خالف فيه إلا داود ، ولا عبرة بخلافه . وتمتبه الحافظ ابن حجر وقال : ففيه الخلاف معترض ، فإنه مشهور من الصحابة ثبت عن جماعة منهم ، لكن ادعى ابن القصار أن الخلاف ارتفع بين التابعين ، وهو معترض أيضاً ، فقد قال الخطابي : إنه قال به جماعة من الصحابة سمي بعضهم ، قال : ومن التابعين الأعمش . وتمتبه عياض وقال : لم يقل به أحد بعد الصحابة غيره ، وهو معترض أيضاً بأبي سلة بن عبد الرحمن . وقال الشافعي : حديث الماء من الماء ثابت لكنه منسوخ ، قلت : والناسخ حديث الباب وحديث « إذا التقى الختانان »

(٢) قوله « إنما الماء من الماء » أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري ، ومفهوم الحصر فيه يقتضي أنه لا غسل من التقاء الختانين ، وبه أخذ داود^(١)

الحديث الثامن (٣) قوله « عن أبي جعفر محمد » أقول : لم يذكر الشارح من أحواله شيئاً ، وهو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم ، ومحمد هو الذي يلقب بالباقر لأنه بقر العلم ، أي شق عن مشكلاته وغوامضه ، روى عن أبيه زين العابدين وأبي سعيد وابن عباس وأبي هريرة وغيرهم ، وروى عنه عمرو

(١) لأنه أخذ بظاهر الحديث المذكور ، وهو « إنما الماء من الماء » ، غير أن جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم يرون أنه منسوخ بحديث « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الفصل »

ابن أبي طالب رضى الله عنهم ، أنه كان هو وأبوه عند جابر بن عبد الله ،
وعنده قوم^(١) . فسألوه عن الغسل^(٢) ؟ قال : يكفيك صاع . قال رجل^(٣) :
ما يكفيني . قال جابر : كان يكفي من هو أوفى^(٤) منك شعراً ، وخيراً

ابن دينار والزهرى وعطاء بن أبي رباح وغيرهم ، أخرج حديثه الجماعة . وأم محمد
هذا هي أم عبد الله

(١) قوله : وعنده قومه ، أقول : قال الحافظ ابن حجر في الفتح : أما النسخ
التي وقف عليها من البخارى بلفظ : قوم ، من دون ضمير . قال : ووقع في العمدة
وعنده قومه ، بزيادة ضمير ، وجعله شارحها ضميراً يعود الى جابر وفيه ما فيه .
وليست هذه الرواية في مسلم أصلاً ، وذلك وارد على قوله إنه يخرج المتفق عليه انتهى .
فقوله وليست هذه الرواية يريد هذا الحديث بهذا اللفظ الذي في العمدة ، وهذا وارد
على الزركشى فانه أهمل التنبيه على هذا الحديث فانه ليس من المتفق عليه . وقول ابن
حجر : ان شارح العمدة جعله ضميراً لقوم جابر لا يريد به ابن دقيق العيد بل غيره

(٢) قوله : فسألوه عن الغسل ، أقول : أفاد الحافظ أن السائل هو أبو جعفر
محمد كما في مسند إسحق بن راهويه ، فنسبته الى الجميع مجاز . قال : ولهذا أفرد جابر
الجواب وقال : يكفيك ، وأفاد النسائي في رواية في سبب السؤال بما أخرجه عن
جعفر بن محمد قال : تمارينا في الغسل عند جابر

(٣) قوله : فقال رجل ، أقول : في الفتح أنه زاد الاسماعيل تلوم أى من اللوم ،
قال الحافظ بعد نقله : وهذا يريد ما ثبت في رواياتنا لأن هذا القائل هو الحسن بن
محمد^(٥) بن علي بن أبي طالب كما جزم به صاحب العمدة ، وليس من قوم جابر لأنه
هاشمي وجابر أنصاري

(٤) قوله : أوفى ، بالفاء وألف مقصورة ، ويحتمل أنه أوفى في الصفة والتقدير

(١) محمد يلقب بابن الحنفية فترقة بينه وبين أولاد فاطمة الزهراء رضى الله عنها

مِنْكَ^(١) يُرِيدُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - ثُمَّ أَقْنَا فِي تَوْبٍ ،
وفي لفظ : كان رسول الله ﷺ يُفْرِغُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا^(٢) ،

أى الطول وأكثر كما قاله الحافظ

(١) قوله : وخير منك ، أقول : مصحح في نسختنا من العمدة بالنصب ، وقال الحافظ : بالرفع عطف على أوفى المخبر به عن د هو ، ، وفي رواية الأصيل بالنصب عطفاً على الموصول

(٢) قوله : وفي لفظ كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفرغ على رأسه ثلاثاً ، أقول : هو أحد ألفاظ حديث جابر في البخارى من حديث أبي جعفر أيضاً ، وليس هو في رواية مسلم . وأوفى منه سياقاً قول البخارى : حدثني أبو جعفر قال لي جابر : أتاني ابن عمك - يرمض بالحسن بن محمد بن الحنفية - فقال : كيف الغسل من الجنابة ؟ فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأخذ ثلاثة أكف ويفيضها على رأسه ، ثم يفيض على سائر جسده . فقال الحسن : إنى رجل كثير الشعر ، فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أكثر منك شعراً . وفيه تصريح البخارى بأن الرجل هو الحسن بن محمد ، ويعرف أن صاحب العمدة استفاد تعيينه منه ، وإنما نسب ابن حجر الاستفادة الى صاحب العمدة لأنه زيادة في بيان ، إذ زيادة الضمير في قوته الثابت^(١) في روايته . وهذا الحديث في مسلم من حديث جعفر بن محمد أيضاً ولفظه : حدثنا جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر من شرك وأطيب انتهى . فقول الحافظ : إن الحديث لم يروه مسلم أصلاً وأنه وارد على صاحب العمدة يحمل على أنه أراد به اللفظ الأول الذى في العمدة دون قوله : وفي لفظ ، ، إلا أن النسختين لم يتطابقا على هذا اللفظ الآخر إنما تطابقا على معناه

(١) كذا ولله : أثبت ، أو يبلغ

قال رضى الله عنه : الرَّجُلُ الَّذِي قَالَ « مَا يَكْفِيْنِي » هُوَ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ الْمَدَنِيِّ التَّائِبِي ، سَمِعَ مُسْلِمَةَ بْنَ الْأَكْوَعِ وَجَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ الصَّمَايِينَ وَأَبَاهُ وَغَيْرِهِمْ مِنَ التَّائِبِينَ ، رَوَى عَنْهُ عُمَرُو بْنُ دِينَارٍ أَخْبَرَنِي الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، وَلَمْ أَرَأْ أَحَدًا قَطُّ أَعْلَمَ مِنْهُ . وَأَمَّا أَبُوهُ - وَهُوَ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - فَهُوَ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ - أُمُّ وَلَدٍ عَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَاسْمُهَا خَوْلَةُ بِنْتُ جَعْفَرِ بْنِ قَيْسٍ ، مِنْ بَنِي حَنْفِيَّةِ بْنِ لُجَيْمٍ - بَضْمُ اللَّامِ وَفَتْحُ الْجِيمِ وَسُكُونُ الْيَاءِ (١) - وَهِيَ مِنْ سَبِيٍّ بَنِي حَنْفِيَّةٍ ، سَبَيْتُ فِي حَرْبِ الْيَمَامَةِ ، وَكَانَتْ وَقْعَةُ الْيَمَامَةِ فِي سَنَةِ إِحْدَى عَشْرَةٍ بَعْدَ وَفَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، قِيلَ هِيَ أُمَةٌ مِنْ إِمَاءِ بَنِي حَنْفِيَّةٍ ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ صَالِحُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ مِنَ الرِّقِيقِ . وَقِيلَ هِيَ مِنْ سَبِيٍّ بَنِي حَنْفِيَّةٍ أَنْفُسُهُمْ ، وَهِيَ أَبُو بَكْرٍ لَعَلَّي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . وَلَدَ مُحَمَّدٌ هَذَا فِي خِلَافَةِ أَبِي بَكْرٍ عَلَى أَرْجَحِ الْأَقْوَالِ ، وَتَوَفَّى سَنَةَ خَمْسٍ وَتَسْعِينَ وَقِيلَ غَيْرَ ذَلِكَ ، وَدُفِنَ بِالْبُقَيْعِ . وَأَمَّا وَلَدُهُ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ فَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ : وَفَاتِهِ فِي زَمَنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ ، وَقَالَ الْبَرْمَوِيُّ : سَنَةُ خَمْسٍ وَتَسْعِينَ عَلَى قَوْلِ جَمَاعَةٍ وَاخْتَارَهُ النَّهْشَبِيُّ . وَقَدْ عُرِفَتْ مَعْنَى قَوْلِ عَبْدِ النَّفِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ : أَبُوهُ هُوَ ابْنُ الْحَنْفِيَّةِ أَيْ الْحَسَنُ هُوَ ابْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ ، يُنْسَبُ إِلَى أُمِّهِ أَشْهُرَ مِنْ نَسَبِهِ إِلَى عَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، فَلِذَا زَادَهُ بِذَلِكَ إِضْمَاحًا

(١) كَذَا وَلَدَهُ : الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَلِيٍّ ابْنِ الْحَنْفِيَّةِ بِمَعْنَى مُحَمَّدًا ، فَنُسِبَ إِلَى أَبِيهِ وَأُمِّهِ لِقَرَابَةٍ كَأَقْدَمِ

(٢) فِي الْأَصْلِ « لَمْ يَضْمِ اللَّامُ وَفَتْحَ الْجِيمُ وَسُكُونُ الْيَاءِ » ، وَهُوَ تَصْحِيفٌ مِنَ النَّسَاجِ . وَحَنْفِيَّةٌ لِقَبِّ أَثَالِ (كَخَرَابِ) بْنِ لُجَيْمٍ بْنِ صَعْبٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ بَكْرٍ بْنِ وَائِلٍ ، وَهُمْ قَوْمٌ مُسِيلَةٌ

للواجب في الغسل : ما يسمى غسلاً^(١) . وذلك بإفاحة الماء على العضو وسيلانه عليه^(٢) . فمضى حصل ذلك تأدى الواجب^(٣) . وذلك يختلف باختلاف الناس . فلا يقتدر الماء الذي يغتسل به ، أو يتوضأ به ، بقدر معلوم . قال الشافعي : وقد يرفق بالقليل فيكفي ، ويحرق بالكثير فلا يكفي . واستحب أن لا ينقص في الغسل من صاع ، ولا في الرضوء من مد

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على الاغتسال بالصاع^(٤) . وليس ذلك على سبيل التحديد . وقد دلت الأحاديث على مقادير مختلفة^(٥) . وذلك - والله أعلم -

(١) قوله : ما يسمى غسلاً ، أقول : قد أسلفنا عن بداية المجتهد ما أفاد أن الغسل يطلق على مجرد الإفاحة وطهياً مع ذلك ، وأنه لا يتم الاستدلال به على لزوم ذلك ولا على عدمه ، وكأنه يقول الشارح : الإفاحة تسمى غسلاً . والاصل براءة النية عن زيادة الدالك ، فيستدل بالاسم ، ففي هذه الضمنية وزيادة

(٢) قوله : وسيلانه عليه ، أى على العضو ، احتراز عن إفاحة لا تغسل العضو ولا تسيل على كل جزء منه

(٣) قوله : فإذا حصل ذلك تأدى الواجب ، أقول : فيه تقرير لما سلف من عدم اشتراط الدالك ، وأنه ليس بواجب إلا الإفاحة وعموم السيلان

(٤) قوله : أحد ما يدل على الاغتسال بالصاع ، أقول : ويدل له والوضوء أيضاً ما أخرجه مسلم من حديث سفينة أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع ، وأخرج أبو مظفر السمعاني من حديث أم سعد بلفظ : الوضوء مد والغسل صاع ، وسيأتى قوم يستقلون ذلك أولئك أهل خلاف سقى ، والآخر يستقى^(١) . إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : فيه متروك

(٥) قوله : ودلت الأحاديث على مقادير مختلفة ، . أقول : أخرج الطبراني من

(١) كذا ، ولعله : أول . والحديث ضعيف

لاختلاف الأوقات ^(١) ، أو الحالات . وهو دليل على ما قلناه ^(٢) من عدم التحديد
و الصاع ، أربعة أمداد بعد النبي ﷺ . وللد رطل وثلث ^(٣) ، وأبو حنيفة

حديث أبي أنامة : توضع نصف مد ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه متروك .
وأخرجه البيهقي بأقل من مد ، وأخرج ابن خزيمة وابن حبان من حديث عبد الله
ابن زيد : توضع نحو ثلثي مد ، ورواه أبو داود والنسائي من حديث أم عمارة
الأنصاري وصححه أبو زرعة ، وعند مسلم من حديث أنس : كان يتوضأ بالمد ،
ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ، وفيه عن حذيفة أيضاً : كان يغتسل بخمسة
مكايك ويتوضأ بمكوك ، وفيه من حديث عائشة أنها : كانت تغتسل هي وهو صلى
الله عليه وآله وسلم في القدح وهو الفرق ، وفسره سفيان بثلاثة أصواع ، وفسر
المسكوك النووي بالمد وحسب ^(٤) ، وقد عرفت منها أنه اغتسل هو وعائشة بأقل من
صاع على ظاهر الرواية ، وقد تأولها جماعة

(١) قوله : لاختلاف الأوقات ، أقول : كوقت قلة الماء وكثرته ، والحالات
كحالة السفر أو نحوه

(٢) قوله : وهو دليل لما قلناه ، أقول : ما دللت عليه الأحاديث من اختلاف
المقادير دليل على أنه لا تحديد في ذلك . قلت : وبهذا يعرف أن القول بأنه
لا يستحب النقص عن المد في الوضوء يخالف ثبوت رواية ثلثي مد عنه في وضوئه
صلى الله عليه وآله وسلم ، ويفيد حديث أم سعد كراهية الزيادة على المد في الوضوء
وعلى الصاع في الغسل

(٣) قوله : والمد رطل وثلث ، أقول : بالبغدادى . وهذا عند الجمهور ، وخالفهم
في ذلك أبو حنيفة كما يأتي ، والرطل على ما قاله الرافعي مائة وثلاثون درهماً ، ورجع
النووي أنه مئة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم ، قال الحافظ ابن حجر :
وقد بين قوله سبب اختلاف العلماء في ذلك فقال : إنه كان في الأصل مائة وثمانية

(١) كذا ولعله : بالمد وخمس المد سبعة أصداع خمسة مكايك

يخالف في هذا المقدار^(١) . ولما جاء صاحبه أبو يوسف إلى المدينة وتناظر مع مالك في هذه المسألة استدل عليه مالك بصيغان أولاد المهاجرين والأنصار الذين أخذوها عن آبائهم ، فرجع أبو يوسف إلى قول مالك

باب التيمم^(٢)

٣٦ — الحديث الأول : عن عمران بن حصين رضي الله عنه^(٣) : « أن

وعشرين وأربعة أسباع ، ثم زادوا فيه مثقالا جبر الكسر فصار مائة وثلاثين . قال : والعمل على الأول لأنه هو كان موجوداً وقت تقدير العلاء . انتهى . وفي القاموس : المد بالضم مكيال وهو رطلان أو رطل وثلث أو ملء كف الانسان^(٤) المعتدل إذا ملاهما ومد يده بهما ، وبه سمي مدأ . وقد جربت ذلك فوجدته صحيحاً . انتهى . وقوله : وهو رطلان إشارة إلى مختار أبي حنيفة قبل رجوعه عنه ، وقد نقل هذا التقدير عن غيره في حرف العين المهملة

(١) قوله : يخالف هذا المقدار ، أقول : كان أبو حنيفة يقول : إن المد رطلان ، ويقول : إن الصاع ثمانية أرطال . ولما تناظر مالك وأبو يوسف في ذلك رجع أبو يوسف ، لقيام الدليل المذكور

(٢) باب التيمم . أقول : هو لغة القصد ، وحده بعض المالكية نظراً إلى معناه الشرعي فقال : طهارة ترائية تشتمل على مسح الوجه واليدين . وزيد فيه : يستعمل عند عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله

(٣) قوله : عن عمران ، . أقول : حديث عمران هذا لم أره في مسلم ، ولا به عليه الزركشي ولا ابن حجر

(١) لعله كفى الانسان

رسول الله ﷺ رأى رجلاً معتزلاً^(١) لم يصل في القوم ، قال : يا فلان ، ما منعك أن تصل في القوم ؟ قال : يا رسول الله ، أصابني جنابة ، ولا ماء .
قال : عليك بالصعيد ، فإنه يَكْفِيكَ .

د عمران بن حصين ، بن عبيد ، خزاعي . كنيته أبو نجيذ . بضم النون وفتح الجيم
بعدها ياء^(٢) . من فقهاء الصحابة وفضلائهم . صح أن الملائكة كانت تسلم عليه^(٣) .
وقيل : كان يرام . مات سنة اثنتين وخمسين^(٤) في خلافة معاوية
والكلام على هذا الحديث من وجوه :

(١) قوله : رأى رجلاً معتزلاً ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم أقف على اسمه ، ووقع في شرح العمدة للشيخ سراج الدين بن الملقن ما نصه : هذا الرجل هو خلاد بن رافع بن مالك الأنصاري^(١) أخو رفاعه ، شهد بدرأ . انتهى
(٢) قوله : بعدها ياء ، أقول : أي مثناة تحتية وآخره دال مهملة مصغر نجيذ^(٢)
(٣) قوله : صح أن الملائكة كانت تسلم عليه ، أقول : أخرج مسلم من حديث عمران بن حصين قال : كانت الملائكة تسلم على^٣ حتى اكتويت فتركت^٤ ، ثم تركت^٥ الكى فعادت . وله عنه من وجه آخر : ان الذي انقطع عن عاد إلى . يعني تسلم الملائكة

(٤) قوله : مات سنة اثنتين وخمسين ، أقول : وكان إسلامه عام خيبر ، أسلم هو وأبوه ، وسكن البصرة وتوفي بها . قال البرماوى : روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائة وثمانين حديثاً ، اتفقاً منها على ثمانية ، وافترده البخارى بأربعة ، ومسلم بثمانية

(١) قيل أنه هو المسىء في صلاته

(٢) يعني جد عمران بن حصين واسمه نجيذ ، قيل إن عمران وأباه وجده صحابة

أحدهما - المنزول ، المنفرد عن القوم ، المتشعب عنهم . يقال : انزل ، وانزل ، وتزل : بمعنى واحد . واعتزله عن القوم : استعمال للأدب والسنة في ترك جلوس الانسان عند المصلين إذا لم يصاح معهم . وقد قال عليه السلام : رأه جالساً ^(١) في المسجد متقارب ^(٢) ، وإن اختلف أصل اللفظين . فإن في ، للطرفية ، فكأنه جعل اجتماع القوم ظرفاً خرج منه هذا الرجل . ود مع ، للصحابة ، كأنه قال : ما منعك أن تصحبهم في فعلهم ؟

الثالث : قوله ، أصابني جنابة ، ولا ماء ، يحتمل من حيث اللفظ وجهين . أحدهما : أن لا يكون علماً بمشروعية التيمم . والثاني : أن يكون اعتقد أن الجنب لا يتيمم . وهذا أرجح من الأول . فإن مشروعية التيمم كانت سابقة على زمن إسلام عمران ، راوى الحديث . فإنه أسلم عام خيبر . ومشروعية التيمم كانت قبل

(١) قوله ، وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن رآه جالساً ، أقول : أخرجه مالك والنسائي من حديث مجمر ، وفيه ، ما منعك أن تصلي مع الناس ، ، ألسنت برجل مسلم ، ؟ وقد روى لغير مجمر مثل ذلك

(٢) قوله ، وهذا إنكار لهذه الصورة . أقول : وهي الجلوس مع المصلين منفصلاً عنهم ، بخلاف الذي انزل فاته لم يأت في حقه هذا الإنكار ، بل استفهمه من عدم صلاته وانزاله ، وهذا الإنكار هو الدليل على أن الانزال عن المصلين والتشعب عنهم حيث لم يصل معهم هو الأدب الشرعي والسنة ، فكأنه ساق هذا الحديث دليلاً على ما ادعاه من أن الانزال والتشعب أدب شرعي وسنة

(٣) قوله ، والمعنى متقارب ، أقول : فإن مفاد العبارتين واحد ، هو إقراره من الكون فيهم ، والكون لازم لمصاحبتهم ، ومصاحبتهم لازمة للكون فيهم

ذلك ، في غزوة المريسيع^(١) . وهي واقعة مشهورة^(٢) . والظاهر علم الرجل بها^(٣)

(١) قوله « المريسيع » ، أقول : بضم الميم بعدها راء فتنة تحتية فسين مهملة فتنة أيضا فعين مهملة مصغر ، في القاموس : انه مصغر مرسوع^(٤) بئر أو ماء لخزاعة على يوم من الفرع ، واليه تضاف غزوة بني المصطلق ، وفيها سقط عقد عائشة ، ونزلت آية التيمم . انتهى . وكانت سنة أربع على ما قال موسى بن عقبة ، وقال ابن إسحق : سنة ست ، وقيل : سنة خمس ، والاول رجحه الأكثر ، وهي غزوة بني المصطلق أيضا

(٢) قوله « واقعة مشهورة » . أقول : واقعة مشروعية التيمم مشهورة ، أو واقعة المريسيع مشهورة مذكورة في كتب السير والتفسير ، وقد ساقها الشيخان ، وخلاصتها أنه ضاع عقد لعائشة فاحتبس الناس في طلبه حتى أدركتهم فريضة الصلاة وليسوا على ماء ، وصلى ناس بغير وضوء ، فأنزل الله آية التيمم . وهي قصة مطولة^(٥) في الكتب المشار اليها

(٣) قوله « علم الرجل بها » ، أقول : بمشروعية التيمم أو الواقعة أو الغزوة ، والاول أولى لأجل السياق ، وهذا الأخذ لأرجحية الوجه الثاني هو الصواب لا ما قاله الحافظ ابن حجر فانه قال : ان سياق القصة يدل على أن التيمم كان معلوماً عندهم . انتهى . وليس في سياقها ما يدل على ذلك ، بل الدليل عليه ما قاله الشارح من تأخر إسلام راويه ومن شهر عنه واقعة شرعية التيمم ، قال ابن حجر : فيه دليل على جواز الاجتهاد بمحضرة صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : وذلك لأن الرجل قد علم بالآية ، فأخذ منها أنها في الحدث الأصغر ، اجتهاداً منه ، وهو مفروض على معرفته بالآية ، وسيشير اليه الشارح

(١) تصغير مرسع مرسع وتصغير التصغير مريسيع

(٢) هي ان عائشة رضی الله عنها ضاع عقد لما فاحتبست الناس ، ونزل رسول الله بالناس على غير ماء ، وقامت الصلاة فلم يجدوا ماء يتوضئون به ، لحصل الصحابة غم شديد ، فأنزل الله آية التيمم . فقال أسيد بن حضير : ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر

لشهرتها . فإذا حملناه على كون الرجل اعتقد أن الجنب لا يتيمم - كما ذكر عن عمر وابن مسعود^(١) - كان ذلك دليلاً على^(٢) أن هذا الرجل ومن شك في تيمم الجنب^(٣) حملوا الملامسة المذكورة في الآية - أعني قوله تعالى (٥ : ٦ - أو لامستم النساء) - على غير الجماع . لأنهم لو حملوها عليه لكان تيمم الجنب مأخوذاً من الآية ، فلم يقع لهم شك في تيمم الجنب . وهذا الظهور^(٤) الذي ادعى إنما يكون إذا لم يكن إسلام

(١) قوله : كما روى عن عمر وابن مسعود ، : أقول : أما الرواية عن عمر فأخرجها الشيخان وهو أن رجلاً أتى عمر رضي الله عنه فقال : إني أجنت فلم أجد الماء ، فقال : لا تصل . ثم ذكر قصة عمار وروايته وستأتي . وأما ابن مسعود فأخرج مسلم عن شقيق قال : كنت جالساً مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى ، فقال أبو موسى : يا أبا عبد الرحمن أرأيت لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة ؟ فقال : غفر الله لأبي موسى ، لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً . . الحديث

(٢) قوله : كان ذلك دليلاً على أنهم ، أقول : أي الرجل وعمر وابن مسعود حملوا لفظ الملامسة الواردة في آية الوضوء على غير الجماع ، وذلك أن حقيقة الملامسة اللس باليد ، ومنه « نهى عن بيع الملامسة » ، ولا شك أنه يكفى به عن الجماع ، فاختلف السلف والخلف في المراد من الآية بما هو معروف

(٣) قوله : أعني هذا الرجل ومن شك في تيمم الجنب ، أقول : هو تفسير لضميرى حملوا وضمير لهم ، وذلك لأنهم لو حملوا الملامسة على الجماع لكانت الآية دالة على تيمم الجنب أيضاً ، إلا أنه لا ينبغي أن هذا أيضاً إنما يتم بعد حمل قول الرجل « أصابني جنابة » ، على أن المراد : من جماع ، إذ هو الذي يكفى باللامسة عنه ، وأما لو كان من احتلام أو غيره فلا يدخل تحت الآية ، ولفظه يحتمل أنها جنابة من احتلام ، فكونه حمل الآية على ذلك يتفرع عن كون الجنابة عن الجماع . نعم عمر وابن مسعود حملوها على ذلك لتصريحهما بأنه للتيمم من الجنابة مطلقاً ومنها الجماع

(٤) قوله : وهذا الظهور ، أقول : علم الرجل بمشروعية التيمم اللازم منه عليه

هنا الرجل واقفا عند نزول الآية ، وهذا إنما يكون في مدة تقتضي العادة بلوغها إلى
في النبي وأعد له

بالآية التي نزلت فيه إنما يتم على أحد تقديرين : أن يكون إسلامه عند نزول الآية فيعلم
بها ، أو يكون إسلامه في مدة تقتضي بلوغ الآية إلى علمه . وحاصله لا يتم إلا بعد
علمه بالآية مسلماً ، لأنه بذلك يعلم أنه حمل الملامسة على غير الجماع كما عرفت ، إلا أنه
قد يقال : العلم بمشروعية التيمم لا يتوقف على العلم بالآية ، إذ قد يعلمه من خطابه
صلى الله عليه وآله وسلم أو من تحدث أهل الإسلام به ، ولا يلزم أنه يعلم أن يكون
للحدث الأكبر بل يجوز أنه ما عرف إلا شرعيته عن الحدث الأصغر ، لأنه الذي
تكرر حصوله ، ولم يعلم بالآية ولا هو حملها على ما ذكر . وأيضاً اشتراط الإسلام
لكونه علم بمشروعية التيمم ليس لازماً ، فانه يجوز أن يعلم بها قبل إسلامه ، أى يعلم
أن من شأن هذا الذي أجزأ التيمم^(١) ، ويحتمل أيضاً سماعه بالآية ، فان الكفر ليس
بمانع عن مثل ذلك . فقول الشارح : التحقيق أن ظهور علم الرجل بمشروعية التيمم
يتوقف على أحد الأمرين ليس بواضح

(١) قوله : كانه نفي وجود الماء بالكلية . أقول : إنما قال : كانه ، لأن في
الحقيقة لا بد من ملاحظة المخنوف في الجملة من دون ملاحظة اللفظ معين حتى يقيد
بها الحقيقة ، ويرد عليه النفي ، ولذا قال : ولو وجد بسبب أو سعى أو غير ذلك .
كالشراء والهبة . وقال سابقاً : موجود أو أجده ، وإذا نفي وجوده غير مقيد كان
أبلغ في عنده

(١) لعله : من شأن هذا الأمر أجزاء التيمم

وقد أنكر بعض المتكلمين على النجاة^(١) تقديرهم في قولنا «لا إله إلا الله»
لا إله لنا ، أو في الوجود ، وقال : إن نفي الحقيقة مطلقة أهم من نفيها مقيدة . فإنها إذا
نفيت مقيدة دلت على سلب الماهية مع القيد ، وإذا نفيت غير مقيدة كان نفيها
للحقيقة ، وإذا انتفت الحقيقة انتفت مع كل قيد . أما إذا نفيت مقيدة ، بقيد مخصوص
لم يلزم نفيها مع قيد آخر . هذا أو معناه

(١) قوله « وقد أنكر بعض المتكلمين ، يقدر على القاعدة المذكورة لفظ
موجود ونحوه ، وإنما يتم التوحيد بإحالة إله سواء ، لا بمنع وجوده ونحوه . قال
المقبلي رحمه الله تعالى : وعندى أن الإبراد ليس بذلك ، لأننا لا نريد بالإله إلا
ما ألجأتنا ضرورة إما^(٢) الحادثات وجوب وجوده ، فعلى فرض تنافي واجبين قد
تضمن وجوده تعالى إحالة الثاني ، ولو فرضنا أن أدلة التوحيد لم تدل على تنافي
الواجبين بل على أن الواقع وجود واجب واحد فلو فرض واجب واحد لم يلزم منه
محال كان تقدير الوجود ونحوه كافياً أيضاً ، لأنه لو كان غير مستحيل لوجب وجوده ،
وقد قلنا إنه ليس بموجود أعنى قولنا لا إله إلا الله فهو مستحيل الوجود فتقدير
موجود على التقديرين يفيد المراد . انتهى . ومراده بالتقديرين فرض التنافي بينهما
وعدمه . وقد أجاب غيره بأن المخاطبين بكلمة التوحيد من أثبت وجود إله يعبد
ويخاف ويرجى ، فوردت كلمة التوحيد لنفي الموجود الذي زعموه^(٣) وقصره على
وجود الواجب تعالى فلا مفهوم لموجود حتى يقال إنه لا يفيد نفي ممكن ، لأنه لم يدع
إلهاً يمكننا أحد حتى ينفي . ونقل عصام الدين في حواشيه على الجامى كلاماً عن رسالة
للعلامة الزمخشري في أن كلمة التوحيد جملة تامة مستغنية عن تقدير الخبر ، قال فيه :
ومحصل ما ذكره أن أصل التركيب « الله إله » فدخل « لا » و « إلا » للحصر ،

(١) كذا . والصواب : ما التجأنا إليه ضرورة

(٢) لا يصح تقدير خبر لا إله بموجود لأن هذا يكذبه الواقع ، إذ الإله في الأرض
كثير ، فكل من عبد شيئاً فقد جعله إله . والحق أن خبر لا إله حق إلا الله ، لحصل النفي
المطلق والاثبات المطلق

الخامس : الحديث يدل بصرحه على أن الجنب أن يقيم ، ولم يختلف فيه الفقهاء ، إلا أنه روى عن عمر ، وابن مسعود ، أنهما منعنا تيمم الجنب . وقيل : إن بعض التابعين وافقهما . وقيل : وجبا عن ذلك

وكان سبب التردد ما أشرنا إليه من حمل الملامسة على غير الجماع ، مع عدم وجود دليل عندم على جوازه ^(١) . والله أعلم

فالمسند إليه هو الله والمسند هو الإله ، وهذا مما يتحير في تعقله الأذكياء ويتمتعون من كلامه هذا ، وأنا أوضح لك بكلام وجيز ، وهو أنه لو بدل لا وإلا بكلمة إنما وقيل إنما الله إله لكان كلاماً تاماً من غير تقدير ، وإنما هو التني وكلمة إلا ، فلم أن قول النحاة بالتقدير نزاع لفظي هو أن لا تطلب خبراً ولا يحتاج إليه المعنى ^(٢) انتهى . وقوله والمسند هو الإله قيل إنما جعل إلا الله في موضع ابتداء على تغليب لأن إلهاً منكر ولا يصح أن يكون مبتدأ خبره المعرفة ، وقد أورد المينى شارح الكافية على قوله باستغنائها عن الخبر اعتراضين ظيّر اجمعهما مرید ذلك . وفي البحر المحيط للزركشي نقلاً عن الشارح المحقق أنه قال بعد ذكر الباحثين في دلالة الاستثناء وكيفية دلالة لا إله إلا الله على التوحيد ثم قال : وكل هذا عندى تشغيب ومراوغات جدلية ، والشرع غاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد ، وحصل الفهم بذلك منهم والقبول له من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر ، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضى التوحيد لكان من أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه . انتهى . وأعلم أن الشارح هنا لم يشر إلى رد الإيراد بل ساقه موضحاً للإشكال لا غير

(١) قوله : مع عدم وجود دليل عندم على جوازه ، أقول : وقد روى عمار

(١) الصحيح في إعراب ، لا إله إلا الله ، هو كما ذكر شيخ الاسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وهو أن لا ، نافية للجلس تعمل عمل ان و إله ، اسمها منصوب بها . وخبرها محذوف وتقديره حق و إلا ، أداة استثناء ، الله ، بدل من حق مرفوع . ولا يصح إعرابها بغير ذلك . فلا إله قلت أحقية الإلهية عن غير الله ، وإلا الله أثبتت أحقيته تعالى بالعبادة والتأله

٣٧ - الحديث الثاني: عن عمار بن ياسر رضى الله عنهما قال: «بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَاجَةٍ، فَأَجْنَبْتُ، فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ، كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ. ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ. فَقَالَ: إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا - ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً، ثُمَّ مَسَحَ الشَّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ، وَظَاهَرَ كَفَّيْهِ وَوَجْهَهُ»^(١)

«عمار بن ياسر، بن عامر بن مالك بن كنانة، أبو اليقظان العنسي» - بنون بعد المهمة - أحد السابقين^(٢) من المهاجرين. وعن عنب في ذات الله تعالى. قتل - بلا

لعمري الدليلين كما يأتي قريباً، ورواه أبو موسى أيضاً لابن مسعود كما ستعرفه

(١) «الحديث الثاني». أقول: لفظ العمدة هذا لفظ رواية مسلم، وذكره البخاري في بابين بلفظ «قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: إنما كان يكفيك هكذا» وضرب بكفيه الأرض وفتح فيها ثم مسح بهما وجهه وكفيه^(١) واللفظ الآخر «فضرِبَ النبي صلى الله عليه وآله وسلم يده الأرض فمسح وجهه وكفيه، واللفظ الثالث له «فقال يكفيك الوجه والكفين، انتهى. فلفظ العمدة أحد ألفاظ مسلم. وقوله «والكفين، مستكراً منه بأن المراد ومسح الكفين ما بقي الاضراب معه حذف المضاف كما كان

(٢) قوله «أحد السابقين». أقول: أبو اليقظان عمار، أسلم عنار قديماً هو وأبواه بعد بضعة وثلاثين رجلاً، وكان هو وأبواه من المستضعفين الذين عذبوا بمكة ليرجعوا عن الإسلام، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمر بهم وهم يعذبون فيقول: صبراً يا آل ياسر، فإن موعدكم الجنة. هاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة وصلى

(١) صفة التيمم بالضربة الواحدة هي أن تجعل باطن الأصابع للوجه وباطن الكفين لظهورهما، كما ورد ذلك في بعض ألفاظ حديث عمار

خلاف - بصفين^(١) مع علي رضي الله عنهما ، سنة سبع وثلاثين
وثلاثين ، وقتل وهو ابن ثلاث - وقيل ابن أربع - وتسعين . وقال فيه النبي صلى الله
عليه وآله وسلم : ويح عمار تقتله الفئة الباغية ، وأوصى عمار أن يدفن في ثيابه ،
خدفه علي رضي الله عنه فيها . روى عنه علي وابن عباس وأبو أمامة وجماعة ، وروى
له اثنان وستون حديثاً اتفاقاً على حديث وانفرد البخاري بثلاثة ومسلم بحديث ،
وحديثه هذا هو الذي أنكره عمر كما سبقت إليه إشارة ، كما في مسلم أنه جاء رجل الى
عمر فقال : انى اجتنبت فلم أجده ، فقال : لا تصل . فقال عمار : أما تذكر يا أمير
المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فاجتنبنا فلم نجد ماء ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا
فتممكت في التراب وصليت ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم - ثم ذكر حديث
الكتاب - فقال له عمر : اتق الله يا عمار . فقال : إن شئت لم أحدث به . وفي بعض
رواياته في مسلم فقال عمر : نوليك ما توليت . وهو الحديث الذي استدل به أبو
موسى لما وقعت المناظرة بين ابن مسعود وبينه ، وهو أن أبا موسى سأل عبد الله
بسؤال الرجل لعمر ، وأجاب عليه عبد الله بجواب عمر ، فقال أبو موسى : فكيف
أصنع بقول عمار؟ وذكر له حديث الكتاب ، فقال ابن مسعود : ألم تر عمر لم يقنع
بذلك؟ فقال له أبو موسى : فدعنا من قول عمار ، كيف نصنع بهذه الآية؟ فادري
عبد الله ما يقول . وإنما سقناه لانا قد أشرنا إليه سابقاً

(١) قوله : بصفين ، أقول : بالمهمله والفاء . في القاموس : يريد سنخن^(١) قرب
الزرة شاطئ الفرات كانت فيه الوقعة العظمى بين علي رضي الله عنه ومعاوية غرة
صفر سنة سبع وثلاثين ، فمن ثمة احترز الناس عن السفر في صفر . انتهى

(١) كذا . ولله . بوزن صجين . . والذي في القاموس : صفين كسجين عين قرب
الزرة الخ

والكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : يقال أجنب الرجل ، وجنب بالضم ، وجنب بالفتح ، وقد مر
الثاني : قوله « فترغت في الصيد كما تمرغ الدابة » ، كأنه استعمال لقياس لا بد فيه
من تقدم العلم بمشروعية التيمم . وكأنه لما رأى أن الوضوء خاص ببعض الأعضاء ،
وكان بدله - وهو التيمم - خاصاً ، وجب أن يكون بدل الغسل الذي يعم جميع البدن
عاماً لجميع البدن

قال أبو محمد بن حزم الظاهري : في هذا الحديث إبطال القياس . لأن عماراً قدر
أن المسكوت عنه من التيمم للجنازة حكمه حكم الغسل للجنازة ، إذ هو بدل منه . فأبطل
رسول الله ﷺ ذلك ، وأعله أن لكل شيء حكمه المنصوص عليه فقط

والجواب عما قال : أن الحديث دل على بطلان هذا القياس الخاص^(١) ، ولا يلزم
من بطلان الخاص بطلان العام . والقياسون لا يعتقدون صحة كل قياس . ثم في هذا
القياس شيء آخر^(٢) ، وهو أن الأصل - الذي هو الوضوء - قد ألغى فيه مساواة
البدل له . فإن التيمم لا يعم جميع أعضاء الوضوء^(٣) . فصار مساواة البدل للأصل
ملغى في محل النص . وذلك لا يقتضي المساواة في الفرع

(١) قوله « على بطلان هذا القياس الخاص » ، أقول : هذا على التنزيل والتسليم
لابن محمد أن هذا قياس صحيح ، وأنه أبطله صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « ثم في هذا القياس شيء آخر » ، أقول : أي يبطل كونه قياساً ،
والقائلون بالقياس له عند شرائط إذا فقد شيء منها بطل القياس ، ولذا قال :
لا يعتقدون صحة كل قياس صوري

(٣) قوله « لا يعم جميع أعضاء الوضوء » ، أقول : لتلا يدخل الرأس والرجلين ،
فبطلت مساواته الوضوء في عموم مواضعه ، وإذا بطلت في الأصل لم يبق لها اعتبار
في الفرع فلا يتم الإلحاق المذكور ، لأنه إنما يتم بناء على أنه عم البدل أعضاء الوضوء
في بدليته عن الوضوء فيعم البدن كله في بدليته عن الغسل ، والاول باطل فانه لم

بل لقائل أن يقول : قد يكون الحديث دليلاً على صحة أصل القياس . فإن قوله **﴿لَئِنْ كَانَ يَكْفِيكَ كَذَا وَكَذَا﴾** يدل على أنه لو كان فعله لكفاً . وذلك دليل على صحة قولنا : لو كان فعله لكان مصيباً ، ولو كان فعله لكان قايماً للقيم للجناية على التيمم للوضوء ، على تقدير أن يكون **«اللس»** المذكور في الآية ليس هو الجماع . لأنه لو كان عند عمار هو الجماع لكان حكم التيمم مبنياً في الآية ^(١) ، فلم يكن يحتاج إلى أن تمرغ . فإذا فعله ذلك ^(٢) يتضمن اعتقاد كونه ليس عاملاً بالنص ، بل بالقياس . وحكم النبي **﴿لَئِنْ كَانَ يَكْفِيكَ كَذَا وَكَذَا﴾** بأنه كان يكفيه التيمم على الصورة المذكورة ، مع ما بينا من كونه لو فعل ذلك لفعله بالقياس عنده ، لا بالنص

يعمها ، فبطل القياس ، فباطله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه لم يستجمع شرائطه ، فانه هنا لم يساو الفرع الأصل بل زاد عليه ، وليس هذا شأن القياس ، وغايته أن عمداً جهل كيفية القياس ولا ضير فيه

(١) قوله **«مبنياً في الآية»** أقول : لأنه تعالى قال عقيب ذكر التواضع **﴿وَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾** إلى قوله **﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾** فقد أبان كيفيته في وضوء وغسل

(٢) قوله **«فإذا فعله ذلك»** أقول : تمرغه قد يتضمن أنه فعله اعتماداً على القياس ، إذ لو عمل بالنص لما جاوز أعضاء التيمم ، لأن النص قد بين كية الأعضاء التي تطهر بالتراب في جنابة ووضوء ، فلما تمرغ دل على أنه قاس الجنابة على الحدث الأصغر في أنه يرفعها التراب كما يرفعه ، وإلحاق التراب بالماء في عموم البدل ، فأمر صلى الله عليه وآله وسلم القياس الأول ونفى الثاني . ويحتمل أنه قد علم الحكم وهو أن التراب يرفع الجنابة من الآية ، وحمل الملامسة على الجماع ، وحمل قوله **﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾** على أنه بيان لكية الأعضاء في تيمم الوضوء . وكيفيته ، وأنه أحيل بيان كيفيته وكيته عن الجنابة على القياس على الماء فعم بالتمرغ البدن قياساً للتراب على الماء بجامع أنه يطهر مثله ، فأبطل صلى الله عليه وآله وسلم هذا القياس ، وأبان له أن الحكم في ذلك في الوضوء والغسل واحد ، وأن النص قد شمل الأمرين ،

الثالث : قوله ، « أن تقول يديك هكذا » استعمال القول في معنى الفعل ، وقد قالوا : إن العرب استعملت القول في كل فعل ^(١)

الرابع : قوله ، « ثم ضرب الأرض يديه ضربة واحدة » دليل لمن قال بالاكْتفاء بضربة واحدة للوجه واليدين . وإليه يرجع حقيقة منْهَب مالك ^(٢) . فإنه قال : يعيد (١) قوله ، وقد قالوا إن العرب استعملت القول في كل فعل ، أقول : في (الاحراز ، لما في أساس البلاغة من كناية ومجاز ^(٣)) ما لفظه : ومن مجازه ، قال يده ، أهوى بها ، و « قال برأسه » ، أشار ، و « قال الحائط » ، سقط ، و « هذا قول فلان » ، رآه ومنْهَبه ، قال أبو النجم :

غشا ^(٤) إذا جئت إليه صادقاً ترجو الغنى وتذهب الشدائد
قال لك الطير تقدم راشداً

انتهى . وفي القاموس : الفعل حركة البدن ، أو كناية عن كل عمل متعدد . وفيه : القول الكلام ، أى كل لفظ يدل به اللسان تاماً أو ناقصاً . انتهى . فهذا الإطلاق للقول على الفعل من إطلاق ما هو من فعل جارحة معينة على أفعال كل جارحة ، كأنها شبهت حركة اليد مثلاً بالإشارة بحركة اللسان بالقول بجامع السرعة ، ثم أطلق عليها القول استعارة مصرحة ، والقرينة عقلية . ويمكن التكلف لعلاقات آخر

(٢) قوله ، « وإليه يرجع حقيقة منْهَب مالك » ، أقول : في بداية ابن رشد أن مالكا والشافعي وأبا حنيفة ^(٣) يقولون : إنه لا بد من ضربتين . انتهى . إلا أن في

(١) من مؤلفات صاحب الحاشية ، انظر ترجمته (ص ٣٩ بأول الكتاب)

(٢) كذا . ولعله : غيئا . وقافية الفطر الأول كن ينبنى أن تكون على الدال

(٣) وأحمد في إحدى روايته

في الوقت إذا فعل ذلك . والإعادة في الوقت دليل على إجزاء الفعل ^(١) إذا وقع ظاهراً . ومنه الشافعي أنه لا بد من ضربتين : ضربة للوجه ، وضربة لليدين ، وقد ورد في حديث « التيمم ضربتان » ^(٢) : ضربة للوجه ، وضربة لليدين ، إلا أنه لا يقاوم هذا الحديث في الصحة ، ولا يعارض مثله بمثله .

بعض كتبهم أن الثانية سنة لا فرض . ونقل ابن حجر عن ابن المنذر أن الاكتفاء بضربة واحدة رأى جمهور العلماء ^(٣) واختاره

(١) قوله « دليل على إجزاء الفعل » أقول : رسم الأصوليون الإعادة بأنها ما فعل في وقت الأداء ثانياً لخلل في الأول أو لعذر . وكان الشارح أخذه لما لك رحمه الله تعالى إجزاء ذلك الفعل من قوله في الوقت بأن مفهومه أنه إذا خرج فلا إعادة ما ذاك إلا أنه قد أجزأه ذلك الفعل بتلك الصفة ، إذ لو لم يحز وجبت الإعادة مطلقاً

(٢) قوله « وقد ورد في حديث : التيمم ضربتان » . أقول : أخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث علي بن ظبيان ^(٣) عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ، قال الدارقطني : وقفه يحيى القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب ، ثم أورده من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بزيادة اليدين إلى المرفقين ، قال الحافظ في تلخيص الحبير : علي بن ظبيان ^(٢) ضعيف ضعفه القطان وابن معين وغير واحد ، وقد روى حديث الضربتين عن سلق ^(٣) بن شريك ، ومن طريق أبي أمامة ومن طريق عائشة ، وضعف الطرق كلها عن الثلاثة . وقد روى حديث الباب الطبراني عن عمار بلفظ « يكفيك ضربة للوجه وضربة للكفين » ، وضعف بابن أبي يحيى وهو ثقة عند الشافعي ، قال ابن عبد البر : أكثر الآثار المرفوعة عن عمار ضربة واحدة ، وما روى من ضربتين فكلها مضطربة

(١) وهي الرواية الثانية لأحد ، وهي أقوى دليلاً

(٢) في الأصل طبقان ، والتصحيح من خلاصة تذهيب الكمال

(٣) كذا بالأصل ، ولم تبين صحته

ترتيب اليدين^(١) على الوجه ليس بواجب في التيمم ، فأخذ منه أن الترتيب في الوضوء ليس بواجب . لأنه إذا ثبت ذلك في التيمم ، ثبت في الوضوء . إذ لا قائل بالفرق^(٢)

(١) قوله « ترتيب اليدين » أقول : وترتيب مسحهما على مسح الوجه ليس بواجب بل^(٣) إلا أنه لا ينبغي أنه إذا كان الحديث كما أشار إليه الشارح بلفظ « مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه » فإنه يقتضي وجوب تأخير مسح الوجه لأن كلمة « ثم » تفيد الترتيب نصاً ، فيكون عدم الترتيب هو الواجب ، وكأنه يمنع عن هذا أنه لا قائل بوجوب ذلك ، بل الناس بين قائل بوجوب الترتيب وقائل بجوازه وجواز خلافه ، ولا بد من تأويل كلمة « ثم » . ورأيت الموزعي قال ما قلناه أن « ثم » توجب الترتيب ، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقديم اليدين على الوجه في وضوء ولا تيمم لا قولاً ولا فعلاً ، وأما فقلاً فقد سمعت وروده

(٢) قوله « ثبت في الوضوء إذ لا قائل بالفرق » . أقول : أشار إلى اختلاف الناس في ترتيب الغسل والمسح لأعضاء الوضوء والتيمم على وفق ما في الآية ، فذهب جمهور الصحابة والتابعين إلى أنه ليس بواجب ، وبه قال مالك وأبو حنيفة وداود والمزني ، لأن الواو لا تقتضي الترتيب . وذهب الشافعي وأحمد وإسحق إلى وجوب الترتيب ، واستدلوا بأدلة : الأول أن الفاء تقتضي الترتيب ، وقد علقت طهارة الوجه بالقيام فدل على أنه لا يجوز أن يتقدم عليه غيره ، وبأنه سبحانه سب^(٤) النظر على النظر فادخل ممسوحاً بين مغسولين ، وقدم الترتيب على ما هو أقرب منه ، فقدم اليدين على الرأس وهو أقرب إلى الوجه ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متسقة في النظم والمسوحات بعدها ، فلما عدل إلى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه . الثاني أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة يجب مراعاتها ولا تلغى وتهدر فيهدر ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن ما قدمه الله ذكره ينبغي تقديمه فعلاً ، فإنه لما طاف بين الصفا =

(١) بياض ، ولعله : بل سنة (٢) كذا . ولعله : جمع

الخامس : قوله « ثم مسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه ، قدم في اللفظة « مسح اليدين ، على « مسح الوجه ، لكن بحرف الواو ، وهي لا تقتضى الترتيب . هذا في هذه الرواية ، وفي غيرها « ثم مسح بوجهه »^(١) بلفظة « ثم ، وهي تقتضى الترتيب . فاستدل بذلك^(٢) على أن

(١) قوله « وفي غيرها ثم مسح ، أقول : في مسلم « إنما يكفيك أن تضرب يديك الأرض ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك ، وفي سنن أبي داود « ثم ضرب بشماله على يمينه ويمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه ،

(٢) قوله « فاستدل بذلك ، أقول : أى بهذا اللفظ الذى فيه ثم مسح وجهه ، اذ هو دال على أنه مسحه^(١) بعد مسح اليدين بالتنصيص فلا يجب الترتيب ، وهذا اللفظ الذى أشار اليه الشارح لم أجده ، فان مقتضى كلامه أن لفظ الحديث هكذا : ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه^(٢) وألفاظه في الصحيحين والسنن أى فيها ثم أو الفاء ، ذكر فيها مسح الوجه مقدماً على الكفين كما سمعت ، نعم أخرج الاسماعيلي الحديث بلفظ « إنما يكفيك أن تضرب يديك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح يمينك على شمالك وشمالك على يمينك ثم تمسح على وجهك ، وهذه صريحة بوجوب تأخر الوجه فقد عارضت رواية الصحيحين ، وطريقة الترجيح بما اتفقا عليه أولى مما انفرد به أحدهما ، فكيف ما انفرد به غيرهما . وقد وردت الرواية فيهما بالواو ووردت بالفاء وثم ، والحرف الذى يفيد الترتيب يقيد المطلق وهو الواو فيحمل على المقيد ، وبعبارة أخرى حرف الترتيب فيه زيادة في معناه ، والزيادة من العدل مقبولة سواء كانت في اللفظ أو المعنى ، فيحمل مجموع ما في الصحيحين على الترتيب

(١) كذا . ولعله اذ هو ذلك أى مسحه بعد مسح الخ

(٢) لفظ الحديث « تضرب الأرض بيديه ضربة واحدة لمسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه ،

= والمروءة بدأ بالصفا وقال : تقدم ما تقدمه الله ، وفي رواية النسائي : ابدنوا بما بدأ الله به ، بلفظ الأمر ، وبها يتدفع ما يقال ، غايته أنه يدل على أنه الأولى ، فإين دليل الإيجاب ؟ لانا نقول : رواية الأمر الذي ظاهره الإيجاب هي الدليل ، وهكذا نقول في الوضوء فإنه فعله مرتباً طول عمره ، وكل من نقل عنه من الصحابة اتفقوا على ارتقاعه مرتباً ، ولم ينتقل عنه أحد قط أنه أدخل بالترتيب مرة واحدة ، ولو كان التعميم جائزاً لفعله ولو مرة واحدة لبيان الجواز ، وإن كان مجرد الفعل لا يدل على الوجوب ، لكن هذه القرائن والأمر الوارد متعاضدة على الإيجاب . الثالث وهو ألقها مسلماً أن هذه الأفعال أعني غسل أعضاء الوضوء هي أجزاء فعل واحد مأمور به ، فدخلت الواو العاطفة لأجزائه بعضها على بعض ، والفعل الواحد لا بد من ارتباط أجزائه بعضها ببعض ، فدخلت الواو عاطفة بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب ، إذ هو الربط المذكور في الآية . ولا يلزم من كونها تفيد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بين أجزائها مثل (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) أن لا تفيد بين أجزائها فعل مرتبطة بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال في إفادة الواو للترتيب ، وأكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبي موسى من أصحاب أحمد ، فلهذا أرجح الأقوال ، أفاده ابن القيم . وكان والدي قدس الله روحه يذكر به قبل معرفته أنه قد قال به قائل ، ويقول : فرق بين عطف آية الوضوء وغيرها ، ويحوم حول هذا البحث دراية لا رواية قائل به . ورأيت صاحب المنار حاشية البحر الزخار حام حوله فقال : مخالفة الاستمرار الكلي يريد به استمرار فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا (١) عليه الأجزاء ، كيف وهي صورة مجتمعة من عدة أمور يسمى المجموع باسم واحد . الرابع حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ مرة مرة وقال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، أخرجه أبو داود وغيره ، واسم الإشارة عائد الى مجموع ما فعله وشاهده الراوى ، ومنه الترتيب . وقد حكم صلى الله عليه وآله وسلم بعدم القبول لما كان على خلافه ، فالقول بأن الإشارة الى بعض أجزاء ما يشاهده

السادس: قوله «وظاهر الكفين» يقتضى الاكتفاء بمسح الكفين^(١) في التيمم . وهو مذهب أحمد . ومذهب الشافعى وأبى حنيفة أن التيمم إلى المرفقين ، وفي حديث أبي الجهم^(٢) ، أن النبي ﷺ تيمم على الجدار ، فسح بوجهه ويديه ، فتنازها في أن مطلق لفظ اليد ، هل يدل على الكفين ، أو على الذراعين ، أو على جملة العضو إلى الإبط ؟ فادعى قوم أنه يحمل على «الكفين» عند الإطلاق^(٣) ، كما في قوله عز وجل

الراوى خلاف الظاهر ، فهذا خلاصة ما في المسألة ، وهو جار في التيمم لعدم القائل بالفرق

(١) قوله «يقتضى الاكتفاء بمسح الكفين» أقول : في المسألة أقوال أربعة ، الجمهور من فقهاء الأمصار على القول الثاني وهو مذهب الشافعى^(١) ، الثالث أنه يستحب إلى المرفقين والغرض الكفان ، الرابع إلى المئالك شاذ روى عن الزهرى

(٢) قوله «حديث أبي الجهم» أقول : هنا نسختان : الجهم بفتح الجيم وسكون الهاء ، وبضم الجيم وفتح الهاء بمسدها ياء فيم مصغر . ووقع اللفظ الأول في صحيح مسلم ، قال النووي إنها غلط وصوابها ما وقع في صحيح البخارى بضم الجيم وفتح الهاء . قال النووي : وهذا هو المشهور في كتب الأسماء ، وكذا ذكره مسلم في كتابه في أسماء الرجال ، والبخارى في تاريخه ، وأبو داود والنسائى وغيرهم . انتهى . وهذا غير أبي جهم صاحب^(٣) نيه فانه قرئى وهذا أنصارى^(٢) في كل منهما أبو جهم بخفف أداة التعريف

(٣) قوله «فادعى قوم أنه يحمل على الكفين عند الإطلاق» أقول : وحيثئذ تكون كرواية عمار التي في العمدة ، قال ابن رشد ما معناه : إن إطلاق اسم اليد على الكف أظهر من إطلاقه على الكف والساعد ، قال : ومن زعم أنه يطلق عليهما على سواء أو أنه ثبت في أحدهما أظهر منه في الثاني فقد أخطأ ، فان اليد وإن كانت اسماً

(١) وأحمد رحمهما الله

(٢) بياض بالأصل . وإن كان الانبجائية ، فصاحبها أبو الجهم

(٣) وهو أبو جهم بن الحارث بن الصمة الخزرجى

(٥ : ٣٨ فاقطعوا أيديهما) وقد ورد في بعض روايات حديث أبي الجهم ^(١) ، أنه ﷺ مسح وجهه وذراعيه ، والذي في الصحيح « ويديه »

مشتركة ، فهي في الكف حقيقة وفيما فوق الكف مجاز ^(٢) ومن يقول ان الغرض هو الكفان له أن يقول ان اسم اليد لا يخلو اما أن يكون في الكف أظهر منه في سائر الأجزاء ، أو يقول دلالة على سائر أجزاء الذراع والعنق بالسواء ، فان كان أظهر وجب المصير اليه ، ومهما لم يكن أظهر وجب المصير الى الأمر الثاني يعني وهو حديث الكفين . انتهى . وهو تحرير رصين

(١) قوله « وقد ورد في بعض الروايات من حديث أبي الجهم ، أقول : هذا اللفظ أخرجه الدارقطني ، وكذا ذكره الشافعي ، وله شاهد من حديث ابن عمر ، إلا انه قال الحافظ ابن حجر : الثابت في حديث أبي جهم بلفظ « يديه » لا ذراعيه فانها رواية شاذة ، قال الحافظ ابن حجر : والأحاديث الواردة في صفة التيمم لم يصح منها سوى حديث أبي جهم وعمار وما عداهما ضعيف أو مختلف في رفعه ووقفه ، فأما حديث أبي الجهم فورد بذكر اليدين بجملا ، وأما حديث عمار فورد بلفظ الكفين في الصحيحين ، وبذكر المرفقين في السنن ، وفي رواية الى نصف الذراع ، وفي رواية الى الآباط . فأما رواية المرفقين وكذا الى نصف الذراع ففيهما مقال ، وأما رواية الآباط فقال الشافعي وغيره : ان كان ذلك وقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم فكل تيمم بعده فهو ناسخ له ، وان كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به . وبما يقوى رواية الصحيحين في الاقتصار على الوجه والكفين كون عمار كان يفتي به بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والزاوي للحديث أعرف بالمراد . انتهى . ولقد أنصف وخالف مذهبه . وذهب الموزعي الى تقوية مذهب الشافعي فقال بعد تقريره

(١) اليد : تطلق عرفا وشرعا على الكف فقط ، ولهذا قطعت الكف في السرقة ، ولما أمر تعالى بغسل اليد في الوضوء قال (فاغسلوا أيديكم الى المرافق) ولو لم يقل الى المرافق لاقصر الوضوء على الكف

كلام الشافعية وذكر ما في رواية عمار ومن اتبعه كما أسلفناه ومخالفة رواية غيره له :
ويظهر لي بحث في الجمع بين أحاديث عمار وغيره من الأحاديث وبين رواية عمار أيضا
وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قصد أن يرد على عمار فعله وبين له غلظه حيث
عمم بدنه بالتمريغ وترك الضرب باليدين والمسح بهما ، فبين له كيفية العمل ، وأنه
لا بد من الضرب باليدين ، ولم يرد بيان مقدار الواجب ، ولو كان أراد بيان مقدار
الواجب دون ذكر كيفية لقول له إنه كان يكفيك هكذا . انتهى . وذكر نحو هذا
صاحب المنار حاشية البحر الرغفار فقال : إنه لا دلالة في حديث عمار على شيء من
الأمور . قال : ولا على الاختصار على ضربة ، ولا على الاختصار على مسح الكفين ،
بناء منه على أنه لم يخرج الحديث بتعليم عمار بل تصويراً له بالفعل الحسى مبالغة في
البيان . وأطال في هذا . قلت : لا يخفى أن التصوير والمبالغة في البيان تقتضى مساواة
البيان للبين له ، ومطابقة التصوير للصورة ، وأن ذلك مما يؤيد الاختصار على الكفين
وعلى واحدة الضرب . ثم لو سلم له وللوزعي ما قالاه من أنه تصوير فانه يرد عليهما
ما في البخاري : إنما يكفيك الوجه والكفان ، وفي لفظ منه : والكفين ، فانه
لا يجرى فيه التأويل الذي أجرياه في الفعل . وقد أورده الموزعي على نفسه وأجاب
بما فيه تعسف . وكذا قولها : إن التيمم بدلا عن الوضوء ، فالظاهر مساواته يتخذه
فيه أن خروج الرأس والرجلين منه قد قدح في المساواة . وكذا ما قيل إن اليد في
آية المسح وقعت مطلقة فيحمل على المقيد في آية الوضوء ، فانه فرع على إلحاق التيمم
في الوضوء ، وجعل حكمهما واحدا ، وقد منع في الأصول إلحاق الأخف بالأغلظ ،
ومثله بالوضوء والتيمم

الحديث الثالث (١) قوله : «خمس» أقول : قد ثبت في الأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى أكثر من خمس ، وعد في فتح الباري من ذلك سبع عشرة خصلة

مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي^(١) : نُصِرْتُ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ . وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ

تتبعها في الأحاديث وسردها : الحس المذكورة في حديث الكتاب ، وجوامع الكلم ، وختم الأنبياء به ، وجعل صفوفنا كصفوف الملائكة ، وخواتم سورة البقرة ، ومفاتيح الأرض ، وتسميته أحمد ، وكون أمته خير الأمم ، وغفران ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، واكثر^(٢) ، ولواء الحمد ، وإسلام شيطانه . ثم قال : قلت فينتظم بها سبعة عشر . ولكنه لم يعد إلا ما سمعت وهو ستة عشر ، وقد عزاه إلى محالها من كتب الحديث فأحلت عليه . نعم تكرر عليه كون الأمة خير الأمم فكان عدما به سهواً . وذكر إسلام شيطانه من حديث ابن عباس رفعه وفيه : فضلت على الأنبياء بمصلتين : كان شيطاني كافراً فأنتي^(٣) الله عليه فأسلم ، قال : ونسيت الأخرى ، انتهى . قلت : وهذا الحديث أخرجه البيهقي في دلائل النبوة بلفظ : فضلت على أبي آدم باثنتين : كان شيطاني كافراً فأعاني الله عليه حتى أسلم ، وكان شيطان آدم كافراً . وكن أزواجي عوناً لي ، وكانت زوجته عوناً على خطيئته ، فثبتت الخصلة المنسية في حديث ابن عباس . قال الحافظ : ويمكن أن يوجد أكثر من ذلك لمن أمن التبع . قلت : أخرج الطبراني في الأوسط والاسماعيل في معجمه من حديث أنس : فضلت على الناس بأربع : السخاء ، والشجاعة ، وكثرة الجماع ، وشدة البطش ، فهذه أربع لم تذكر فيما سلف فتكون إحدى وعشرين خصلة ، ومن تتبع الجامعين الكبير والصغير في حرف العين في أعطيت وحرف الفاء في فضلت وجد زيادة ، ولا يليق بهذه التعليقة سوى الإشارة إلى عمل الإفادة . وإذا عرفت هذا ففهوم العدد مطرح ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبر بها شيئاً بعد شيء فيخبر بها بلطفه منها

(١) قوله : أحد من الأنبياء قبلي ، أقول : ولأن الرسل ، لأن نبي الأمم يستلزم نبي الأخص . وقوله : من الأنبياء ، أقول : هذه اللفظة لم يذكرها البخاري

مَسْجِداً وَطَهُوراً^(١) ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ^(٢) مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتُهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ .
وَأَحِلَّتْ لِي الْمَنَافِعُ^(٣) ،

في هذا الحديث في أبواب التيمم ورواها في الصلاة عن محمد بن سنان ، وإنما نبهنا على هذا لأنه قد ينظر الناظر في البخاري هذا الحديث في هذا الباب منه فلا يجد هذا اللفظ فيظن أنه لم يخرج البخاري ، وصاحب العمدة لفقه من باين : باب التيمم ، وباب الصلاة . وكأنه لما رأى الراوى واحداً صح عنه ذلك ، فإن الكل رواية جائزة

(١) قوله « مسجداً وطهوراً » أقول : ظاهر العد أن هاتين فضيلة واحدة ، وأن الخصوصية بالمجموع لا بكل واحد ، قال المذهب في شرح البخاري : المخصوص به جعل الأرض طهوراً ، وأما كونها مسجداً فلم يأت في أثر أنها منعت من غيره ، وقد كان عيسى عليه السلام يسبح في الأرض ويصلي حيث أدركته الصلاة ، فكأنه قال : جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وجعلت لغيري مسجداً . انتهى . وخالفه القرطبي وقال : كانت الأنبياء قبله إنما أبيحت لهم الصلاة في مواضع مخصوصة كالبيع والكنائس ، ومثله قال الخطابي . وقال الحافظ ابن حجر : إنه لا ظهر . وأيده برواية عمرو بن شعيب بلفظ « وكان من قبل إنما كانوا يصلون في كنائسهم » ، قال : وهذا نص في موضع النزاع ، ومثله أخرج البزار من حديث ابن عباس . قلت : إلا أنها تكون الخصائص هنا ستاً ، وصدر الحديث مصرح بأنها خمس ، فلا بد من تأويل ذلك بأنه عد جعلها مسجداً وجعلها طهوراً شيئاً واحداً ، لأن الشرط والمشروط يكون كالشيء الواحد

(٢) قوله « فأَيُّمَا رجل » أقول : زاده دفعاً لتوهم اختصاصه بذلك كاختصاصه بعموم البعثة والشفاعة ، وذكر الرجل ليس له مفهوم مراد إذ المرأة كالرجل في ذلك ، لكن غالب ما تعلق الأحكام بالرجال ، والنساء شقائق الرجال في الأحكام

(٣) قوله « المنافع » ، في رواية البخاري « المغانم » ، وهي جمع غنيمة أو مغنم ، وهو ما يؤخذ من الكفار بقتال ونحوه ، والنبي ما يؤخذ منهم بغير ذلك

وَلَمْ تَحِلْ^(١) لِأَحَدٍ قَبْلِي . وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ . وَكَانَ النَّبِيُّ يُنْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ عَاصَةً ، وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً^(٢) .

« جابر » هو ابن عبد الله^(٣) بن عمرو بن حرام - يفتح الحاء المهملة ، وبعدها راء مهملة - الأنصاري السلي - يفتح السين واللام - منسوب إلى بني سلية - بكسر اللام - يكنى أبا عبد الله . توفي سنة إحدى وستين من الهجرة ، وهو ابن إحدى وتسعين والكلام على حديثه من وجوه :

الأول : قوله **يُنْعَثُ** ، أعطيت خمساً ، تعديد للفضائل التي خص بها^(٤) ، دون سائر

(١) قوله « ولم تحل » قال س^(٥) : يجوز في تحل ضم الياء وفتح الحاء على البناء للفعول ، وفتحها وكسرها على البناء للفاعل وهو أكثر

(٢) قوله « وبعثت إلى الناس كافة » أقول : قال الزركشي : هذا اللفظ للبخاري ، ولم يسرده مسلم كذلك ، إنما رواه « وبعثت إلى كل أحر وأسود » ، ولعل المصنف اختصر ذلك ظناً منه ترادفهما ، وقد يفرق بينهما بما تقتضيه الصيغة من كل منهما . على أن رواية مسلم أقوى في نظر الحديث لأنه رواها عن شيخه يحيى بن يحيى^(٦) عن هشيم ، والبخاري روى لفظه محمد بن سنان ، ويحيى أجل من محمد بن سنان ، وهي رواية أخرى تقدم الحافظ لها عن من روى بالمعنى . انتهى

(٣) قوله « جابر هو ابن عبد الله » أقول : تقدم ذكر جابر ، فلا أدري لم كرر ذكره

(٤) قوله « تعديد للفضائل التي خص بها » أقول : وجاز ذلك تحديداً بالنعمة ، وإبلافاً للأحكام من جعل الأرض كلها مسجداً وطهوراً له ولأمته ، ومن جعل القنائم . وقد زاد ابن عباس « ولا أقولن غفرا » أخرجه أحمد في المسند

(١) كذا ولعله الشارح

(٢) هو التميمي التيسابوري ، وهشيم هو ابن بشير الواسطي

٤٤٤ لانياء عليهم السلام . و ظاهره يقتضى (١) أن كل واحدة من هذه الخمس لم تكن لأحد قبله . ولا يعترض على هذا بأن نوحاً عليه السلام - بعد خروجه من الفلك - كان مبعوثاً إلى أهل الأرض ، لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً معه (٢) ، وقد كان مرسلًا إليهم . لأن هذا العموم في الرسالة لم يكن في أصل البعثة ، وإنما وقع لأجل الحادث الذى حدث ، وهو انحصار الناس في الموجودين لهلاك سائر الناس . وأما نبينا ﷺ : فعموم رسالته من أصل بعثته

وأيضاً فعموم الرسالة (٣) يوجب قبولها عموماً في الأصل والفروع . وأما

(١) قوله « ظاهره يقتضى ، أقول : قال ظاهره لأنه يحتل أن المراد لم يعط مجموع أحد فيتوجه النفي إلى القيد ، وقيل إن الاختصاص بالمجموع لا بكل واحد واحد .

(٢) قوله « لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً ، أقول : تعليل لبعثته إلى كل أهل الأرض . وقوله « لأن العموم في الإرسال ، تعليل لنفي الاعتراض بعموم رسالة نوح على اختصاص نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعموم رسالته بأن هذا المفهوم الذى اتفق لنوح عارض واقع بعد حدوث الفرق على من كفر ، وعموم بعثته صلى الله عليه وآله وسلم من ابتداء دعوته ، وهذا كاف في الاختصاص ، وقد أورد أن دعوة نوح على أهل الأرض بقوله (لا تند على الأرض من الكافرين دياراً) فاهلكوا بالفرق إلا أهل السفينة ، ولو لم يكن مبعوثاً إليهم لما أهلكوا لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فدل أنه مبعوث قبل الإغراق إلى كل أهل الآفاق . وأجيب عنه بجواز أن يكون غير نوح قد أرسل إليهم في أثناء مدة نوح وعلم نوح عليه السلام أنهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم . ودفع بأنه لم ينقل نبي في زمن نوح غيره . قلت : وقد يقال ما كل نبي بعث قص علينا بعثته ، فقد قال تعالى (ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من نقصص عليك) فخلل من أرسل في زمنه من لم يقص علينا

(٣) قوله « وأيضاً فعموم الرسالة ، أقول : هذا جواب آخر عن الاعتراض

التوحيد وتمحيض العبادة لله عز وجل فيجوز أن يكون عاما في حق بعض الأنبياء ، وإن كان التزام فروع شرعه ليس عاما ، فإن من الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ^(١) من

المذكور ، وهو أن معنى عموم البعثة لإيجاب اتباع المرسل فيما جاء به من أصول الدين وفروعه ، وهذا لم يكن إلا لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التوحيد وإخلاص العبادة لله فيجوز أن يكون الدعاء إليه عاما في حق بعض الأنبياء ويكون منهم نوح عليه السلام ، وعلى هذا فمعنى عموم البعثة التي اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم عموم اتباعه في فروع الدين . قلت : يؤيده وصفه تعالى للقرآن بتصدق ما بين يديه من الكتب السماوية ، ومعلوم أنه خالفها في كثير من الأحكام ، ولذا قال تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ فالاتفاق بينه وبينهم أنها جاءت بما جاء به القرآن من الدعاء إلى عبادة الله وحده ، وكل رسول يقول لقومه اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . ومعلوم من ضرورة الأديان أن هذا مطلوب من كل مكلف على وجه الأرض ، إنما بقي هل يجوز أن الله تعالى يبعث رسولا في أقوام يعبدون غيره ويأمره بدعاء بعض أولئك الأقوام دون بعض حتى يتم قول الشارح المحقق ، فيجوز أن يكون عاما في حق بعض الأنبياء إذ لا يتم إلا بذلك . وقوله « فيجوز أن يكون عاما » هو بتقدير أن يكون الدعاء إليه عاما في حق البعض ، أو يكون هذا المعنى عاما بدعائه إليه . ويحتمل عدم التقدير لما يذكره آخر

(١) قوله « فإن من الأنبياء المتقدمين » أقول : هذا تعليل لجواز عموم الدعوة إلى التوحيد لبعض الأنبياء ^(١) ، إذ قد ثبت قتال بعض الأنبياء للمشركين من غير قومه ، ولا يقاتلون إلا لأنهم مخاطبون بالتوحيد على لسانه أو لسان غيره من الأنبياء ، فقتاله إياهم - وليسوا من قومه - دليل على عموم رسالته للدعاء إلى التوحيد ، وبه يتم الاستدلال على جواز عموم الدعوة بالتوحيد لبعض الأنبياء . إلا أن فيه بحثين : أن قتال غير قومه لا يدل على البعثة إلى أهل الأرض الذي هو المدعى ، إلا

(١) هذا يناق قوله تعالى ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله ﴾ فالآية نصت على أن كل نبي يبعث إلى قومه خاصة ، ونبيينا ﷺ بعث إلى العموم

قاتل غير قومه على الشرك وعبادة غير الله تعالى . فلو لم يكن التوحيد لازماً لهم بشرعه أو شرع غيره لم يقاتلوا ، ولم يقتلوا ، إلا على طريقة المعتزلة ^(١) القائلين بالحسن والقيح العقليين . ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد عامة ^(٢) ، لكن على السنة لأيدل على أن المراد من ما كلهم نبي لا حشر لهم بل نبوة واحدة لا يتم بالشرع قبوه بالنسبة مولى عامة لهم ، فانه يجوز أن يأمر الله بقاتلهم إنكاراً لهم بالاخلال بشرع رسولهم الأول ، وأنه يقاتلهم لا للنبوة بل ليقبوا شرع من بعث اليهم ، فلا يتم الاستدلال بذلك على هذا

(١) قوله « إلا على طريقة المعتزلة » . أقول : وذلك أن القبيح العقلي يجب النهي عنه عقلاً وإن لم تعم الدعوة ، فان رأى نبي رجلاً من غير قومه يقتل رجلاً عمداً عدواناً وجب عليه بالعقل أن ينهيه ويقاتله وإن لم يبعث اليه ، وكذلك الارشاد الى الحسن العقلي . وهذا بيان لعبارة ، والمسألة مبسطة في المطولات

(٢) قوله « ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد » . أقول : أى يجوز وجود الدعوة العامة الى التوحيد ، فكان اللام في الدعوة للعهد ، ويكون عمومها ليس على لسان نبي واحد بل على السنة أنبيائه ، فيثبت التكليف به أى بالتوحيد بجميع الخلق ، فان لم يعم على لسان نبي واحد بل على التوزيع بين كل قوم دعا قومه الى ما دعا اليه النبي الآخر قومه ، فالمدعو اليه واحد والدعاة جماعة متفرقون . واعلم أن هذا الواقع من الانبياء والامم ، فكل نبي يدعو قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » لكن صدره كلام في عموم الرسالة ، فهو الذى وقع به الاعتراض لا في عموم المرسل به ، فان عموم المرسل به لا يستلزم عموم المرسل له كهذه الصورة التى ذكرها ، وكأنه أراد زيادة الإفاده وان لم يتقاضاها المقام ، وعلى هذا فيحمل قوله « وأما التوحيد

و قد ورد عليه من البهين انما . هذا وقد اجيب عن اصل الاعتراض باحتمال
 أن الخصوصية لنينا صلى الله عليه وآله وسلم بقاء شريعته الى يوم القيامة وغيره
 (١) أن يبعث نبي في زمانه أو بعده فينسخ بعض شريعته ، ذكره الحافظ ابن
 حجر في الفتح . قلت وبعده قوله وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث الى قومه
 خاصة ، ويؤيده بعد قوله في عدة ما خص به أنه خاتم الأنبياء فعداها فضيلة مستقلة ،
 وضما إلى هذا وعداها فضيلة مستقلة حيث قال « فضلت على الناس بست ، وما يتم
 جعلها ستا إلا بعمل ختم النبوة له صلى الله عليه وآله وسلم خصلة مستقلة . وفي
 القلائد في العقائد نقلا عن أبي القاسم البلخي أن قوما قالوا : كل نبي مبعوث بذلك .
 وفي الاتحاف لطلبة الكشف في تفسير سورة الجن ما لفظه بعد أن ذكر قول الجن
 ﴿ فآمنا به ﴾ دليل على عموم الشرائع إذ لم توقف الجن بعد معرفة نبوته عن المتابعة
 فيما جاء به من قبل أن يعرفوا نبوته على الخصوص . وأما قوله صلى الله عليه وآله
 وسلم « وكان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعث الى الناس عامة » فانما هو لبعثته صلى
 الله عليه وآله وسلم في قريش ، لكن علم الله أنها ستختم به النبوة ، وأنه يظهر دينه
 على الأديان كلها ، وأنها ستجمع عليه البعوث وينساق الى دينه أهل الأديان بالرغب
 والرهب . والحكمة في ذلك أنه لا نبوة بعده ، فلم يدع الله تعالى سائر الخلق هملا من
 إقامة الحججة عليهم ، وعلم الله سبحانه من سائر الرسل على اختلاف أحوالهم قلة الاتباع
 وندرة المجيب ، وأنه يقعد النبي في قومه يدعوم الدهر الطويل ولا يتبعه إلا اليسير ،
 وينقضى عمره قبل أن يتوجه لغير قومه . ثم قال : وأما نبيا من الأنبياء لا تجب طاعته
 إلا بنحو متبعيه فعاذ الله ، قلت : ولا يخفى أن دعواه أن الجن آمنوا به قبل معرفة
 عموم رسالته غير مسلم ، بل قد علم عموم دعوته قبل بعثته في الكتب السماوية كما

(١) بياض بالأصل ، ولعله : تستمر الى

والخوف لتوقع نزول محظور . والخصوصية التي يقتضيها لفظ الحديث مقيدة بهذا

أفادته آية آل عمران أنه تعالى أخذ على كل نبي أنه إذا بعث محمداً آمن به ونصره ، وكل نبي يأخذ ذلك على أمته ، وقد كان الجن منهم الصالحون قبل النبوة ، والصالحون قبلها أتباع الرسل قبله صلى الله عليه وآله وسلم ، وأتباعهم عارفون بعموم رسالته . وقوله : إن قوله « بعثت إلى الناس عامة » معناه بعثت إلى قريش ، حمل اللفظ العام على بعض أفراد بلا دليل ، بل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وكان يبعث إلى قومه خاصة » وقوله « عامة » وتقديم قوله « إلى قومه خاصة » في لفظ من حديث ابن عمر عند الحكيم الترمذي والطبراني ثم بدأ عموم الرسالة لكل شيء ، فكيف يحمل هذا اللفظ على الخصوص ؟ وقوله لكن قد علم الله إرجاعه لعموم الرسالة إلى كثرة الاتباع وهو حمل اللفظ على ما لا يدل عليه ، ودعواه نادرة مجيب الأنبياء قبله صلى الله عليه وآله وسلم إلا موسى وعيسى فإنه استثناهما في كلامه غير مسلم ، فإن يونس آمن معه مئة ألف أو يزيدون بالنص ، ولو أراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم اختص بكثرة الاتباع لعبارة تفيد ذلك فهو أفصح خلق الله وأكثرهم بياناً . وأما البعثة إلى الناس عامة فلا تدل على كثرة الاتباع بنوع من الثلاث الدلالات ، وأما الاستعاذه بالله من عدم وجوب طاعة أي نبي من الأنبياء ونجاة متبعه فالقول كما قال ، لكن الطاعة له فيما أمر به فرع رسالته إلى من أمره ، وهي محل النزاع ، بل الواجب الإيمان بأنه نبي من عند الله كما وجب علينا الآن ^(١) بكل نبي آمن الرسول بما أنزل إليه إلى قوله ﴿ كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ﴾ وقال فيمن قال تؤمن ببعض ونكفر ببعض : ﴿ أولئك هم الكافرون حقا ﴾ ^(٢) كل نبي لا يلزم منه بعثته إلى كل أحد ، فإن ادعاء عموم الرسالة بعد ثبوت النبوة و ^(٣) عليه أنه ادعى نبي لنفسه عموم رسالته . وأما الإيمان بكل نبي فواجب بالضرورة الدينية ، ولكن لا ملازمة بين الإيمان به واتباع شرعه ، فالمسلمون أجمعون يؤمنون بالله ورسله

(١) كذا . ولعله : الإيمان (٢) يباض بالأصل

القدر من الزمان^(١) . فريضهم منه أمران . أحدهما : أنه لا يبنى وجود الرعب من غيره في أقل من هذه المسافة . والثاني : أنه لم يوجد لغيره في أكثر منها^(٢) . فإنه مذكور في سياق الفضائل والخصائص . ويناسبه أن تذكر الغاية فيه . وأيضاً فإنه لو وجد لغيره في أكثر من هذه المسافة لحصل الاشتراك في الرعب في هذه المسافة ، وذلك يبنى الخصوصية بها

ولا يتبعون إلا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم في شرعه ، بل الأنبياء وأئمة تبعوا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمروا إلا بشرائع أنبيائهم . ثم زعم في آخر كلامه أن اختلاف الشرائع جائز غير واقع ، ولا يبنى أنه خلاف الواقع . وهذه التعليقة لا تتسع لأكثر من هذا ، ولا هي قابلة لغير بيان ما اشتمل عليه الكتاب ، إلا أنه انجر البحث إلى هذا

(١) قوله : « هذا القدر من الزمان » أقول : إنما خص مسافة الشهر دون مسافة أبعد منه لأنه لم يكن بينه وبين من أظهر العداوة له أكثر من ذلك ، وقد قال ذلك في غزوة تبوك آخر غزواته وأبعدها بما ذكر بياناً لما وقع له صلى الله عليه وآله وسلم حال تكلمه ، فلا ينافي الزيادة . وهذا من خصائصه حتى لو سار وحده بغير عسكر لرب أعداؤه ، وقد وقع هذا لبعض خلفائه ومن اتقى الله من أمراء الإسلام . فهذه الخاصة بالنسبة إلى من قبله من الأمم ، ذكره في نسيم الرياض . وقوله « ولو سار وحده » فيه أن الرعب إنما يحصل إذا خرج متوجهاً إلى عدوه ، ولو لا رواية أبي أمامة عند البيهقي بلفظ « نصرت بالرعب بسيفي بين يدي » قلنا إنه أعطى الرعب ولو كان مقيماً

(٢) قوله : « في أكثر منها » أقول : ولا في مثلها ، إذ لو فتح لنا في الاختصاص فيما سواه فيها غيره ، وكان الأولى عدم إعمال الشارح لهذا القسم فإنها ثلاثة : دونها ، ومثلها ، وفوقها . وثبوت الأخيرين لغيره ينافي الاختصاص ، فلا وجه لاقتضاره على أحدها . على أنه قد أخذ من لفظ رواية عمرو بن شعيب « ونصرت على العدو بالرعب ولو كان بيني وبينهم مسير شهر » أنه مختص به مطلقاً

الثالث : قوله **يُكَلِّمُ** جعلت لى الأرض مسجداً ، المسجد : موضع السجود ^(١) فى الأصل . ثم يطلق فى العرف على المكان المبني للصلاة التى السجود منها ^(٢) . وعلى هذا ^(٣) فيمكن أن يحمل ، المسجد ، هنا على الوضع اللغوى ، أى جعلت لى الأرض كلها ^(٤) مسجداً ، أعنى موضع السجود ، أى لا يختص السجود منها بموضع دون غيره . ويمكن أن تحمل ^(٥) مجازاً عن المكان المبني للصلاة ، لأنه لما جازت الصلاة فى جميعها كانت كالمسجد فى ذلك . فإطلاق اسمه عليها من مجاز التشبيه . والذي يقرب هذا التأويل ^(٦) أن الظاهر أنه إنما أريد أنها مواضع للصلاة بحملتها ، لا للسجود فقط

(١) قوله : موضع السجود ، أقول : اسم مكان من سجد يسجد كقتل يقتل ، قياسه فتح العين ، لكنه من أسماء الأماكن

(٢) قوله : التى السجود منها ، أقول : كأنه يشير الى ان المسجد نقل عن الأصل الى العرف مجازاً بواسطة أن إطلاق الصلاة على السجود من إطلاق الكل على جزئه ثم استعمل موضع الجزء موضعاً للكل ثم صار حقيقة عرفية

(٣) قوله : وعلى هذا ، أقول : على تعدد معنيه لغة وعرفاً

(٤) قوله : كلها ، أقول : استفاد التأكيذ بكلمها من مقام التحدث بالمنة ، وأشار الى أن تعريفها استغراقى حقيقى لا عرفى ، وأما عدم صحة الصلاة فى الأرض النجسة والمنصوبة فلنأنع ، فلا ينافى كلية جعلها مسجداً

(٥) قوله : ويمكن أن تحمل ، أقول : أى الأرض . مجازاً ، بملاقة النسبة ، فيكون استمارة كما صرح به . وقوله : لأنه ، أى الشأن أن جواز الصلاة فى جميعها صيرها كالمكان المبني للصلاة ، فأطلق على جميعها اسمه استمارة مصرحة

(٦) قوله : والذي يقرب هذا التأويل ، أقول : إشارة الى مرجع الحمل على المجاز بعد بيان المصحح ، وهو ظهور أن المراد كونها مواضع للصلاة نفسها لا للسجود ، يؤيده ظهوراً قوله فى الحديث : فأيماء رجل ، فان المراد بها ذات الأذكار والأركان

منها . لأنه لم ينقل أن الأمم الماضية كانت تخص السجود^(١) وحده بموضع دون
بكونها طهوراً ، أى مطهراً . ولو كان الطهور ، هو الطاهر لم تثبت الخصوصية^(٢) .
فإن طهارة الأرض عامة في حق كل الأمم

الأمر الثاني : استدل به من جوز التيمم بجميع أجزاء الأرض ، للعموم قوله
« جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً »^(٣) ، والذين خصوا التيمم بالتراب^(٤) استدلوا

(١) قوله « تخص السجود » . أقول : وإنما المنقول اختصاص صلاتها بالبيع
والكنائس والصوامع

(٢) قوله « لم تثبت الخصوصية » ، أقول : والحديث إنما يشير إلى إثباتها ، يدل
له ما أخرجه أحمد والضياء المقدسي في المختارة من حديث أنس « جعلت لي كل أرض
طيبة مسجداً وطهوراً » ، وفي الفتح أنه أخرجه أيضاً ابن المنذر وابن الجارود باسناد
صحيح ، قال ابن حجر : ومعنى طيبة طاهرة ، ولو كان معنى طهور الطاهر لزم تحصيل
الحاصل ، إذ يصير بمعنى جعلت لي الأرض الطاهر طاهرة . ويؤخذ منه اشتراط
طهارة تراب التيمم

(٣) قوله « للعموم الذي في قوله جعلت لي الأرض » ، أقول : فإن اللام فيه
للاستفراق ، كما يدل له الحديث الماضي آتياً بلفظ « كل أرض » ،

(٤) قوله « والذين خصصوا التيمم بالتراب » ، أقول : هو الشافعي ، واستدلوا
بما أشار إليه الشارح من حمل العام على الخاص ، ويقول ابن عباس في تفسيره
« الأرض وتربتها » ، وهو من أهل اللسان ومن المدعو له بتعلم القرآن

بما جاء في الحديث الآخر : وجعلت تربتها لنا طهوراً ، وهذا غلط ينبغي أن يحمل عليه العام ، وتختص الطهورية بالتراب^(١)

واعترض على هذا بوجوه . منها : منع كون التربة مرادفة للتراب^(٢) . وادعى أن تربة كل مكان ما فيه من تراب أو غيره مما يقابله

ومنها : أنه مفهوم لقب ، أعني تعليق الحكم بالتربة ، ومفهوم اللقب ضئيف عند أرباب الأصول . وقالوا : لم يقل به إلا الدقاق

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن في الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة ، وهو الافتراق في اللفظ بين جعلها مسجداً ، وجعل تربتها طهوراً على ما في

وبتفسير القرآن . ولأنه تعالى وصفه بالطيب والطيب الخالص الذي هو تراب الحراث كما يدل له قوله تعالى (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه) . وبهذا قال أحمد وابن المنذر وأبو الأسود وأكثر الفقهاء لما جاء في الحديث . أقول : أخرجه مسلم من حديث حذيفة وفيه زيادة بعد قوله طهوراً ، إذا لم يجد الماء ،

(١) قوله : وتختص الطهورية بالتراب ، أقول : قال النووي : التراب اسم جنس لا يثنى ولا يجمع على الصحيح ، وقال الجوهرى : جمعه أتربة وتربان وتوارب . قال النووي : ويدخل في التراب البطحاء

(٢) قوله : منع كون التربة ، أقول : زعم هذا القائل أن التربة لا ترادف التراب ، وما تم الاستدلال إلا بها على المرادف ، والتربة أعم من ذلك . وأجيب بأنه ورد في الحديث المذكور بلفظ : التراب ، أخرجه ابن خزيمة وغيره ، وأخرج أحمد والبيهقي باسناد حسن من حديث علي رضي الله عنه : وجعل التراب لي طهوراً ، أنه دل على الدعوى التفرقة بين التربة والتراب ، وأن الحديث يفسر بعضه بعضاً ، وأيد القول بأنه غلط بالتراب بأن الحديث سبق لأظهار التشريف والتخصيص ، فلو كان غير التراب مجزئاً لما اقتصر عليه

ذلك الحديث^(١)

وهذا الافتراق في هذا السياق قد يدل على الافتراق في الحكم ، وإلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً ، كما في الحديث الذي ذكره المصنف

ومنها^(٢) : أن الحديث المذكور الذي خصت فيه « التربة » بالطهورية لو سلم أن مفهومه معمول به لكان الحديث الآخر بمنطوقه يدل على طهورية بقية أجزاء الأرض^(٣) ، أعني قوله ﷺ « مسجداً وطهوراً » فإذا تعارض في غير التراب دلالة

(١) قوله « على ما في ذلك الحديث » أقول : حديث حذيفة الذي أخرجه مسلم ، فإن لفظه « جعلت لي الأرض مسجداً وجعل ترابها طهوراً » ففرق في الحكم بين كونها مسجداً وكونها طهوراً ، فعلق المسجدية بالأرض والطهورية بالتراب ، ولو كان غير التراب يجزى لعطفه عليه في حديث الباب ، فهذه التفرقة أيدت اختصاص التراب بالطهورية

(٢) قوله « ومنها » أقول : أي من الوجوه التي اعترض بحفاء استدلال من استدل بها لا يجزى إلا التراب بحديث وتربتها ، وهذا ثالث وجوه الاعتراض ، مبني على النزول مع الخصوم في أن مفهوم اللقب معمول به ، وكان الحديث الآخر رمزاً إلى حديث الكتاب ، فدل بمنطوقه على أجزاء بقية أجزاء الأرض ، وذلك لأنه علق حكم الطهورية على الأرض ، والحديث الآخر علقه بالتراب ، فانه بمفهومه دل على أن غير التراب لا يجزى . لكن منطوق حديث الكتاب دل على إجزائه ، وهذا هو التعارض ، وإذا تعارض المنطوق والمفهوم فالمنطوق مقدم ، فيتم لنا المدعى من إجزاء جميع الأرض^(١)

(٣) قوله « بقية أجزاء الأرض » أقول : هو قول مالك وأبي حنيفة ، فانهما

(١) هذا قول المالكية ، وقد استدلوا بحديث « الصعيد طهور المسلم » وقد اعترض عليهم من خالفهم بحديث « وجعلت تربتها لنا طهوراً » فلفظ التربة أو التراب خصص الصعيد ، فالنزاع واقع في العام والخاص لا في المنطوق والمفهوم

المفهوم الذى يقتضى عدم طهوريته ، ودلالة المنطوق الذى يقتضى طهوريته ، فالمنطوق مقدم على المفهوم

وقد قالوا : إن المفهوم يخصص العموم ، فتمتنع هذه الأولوية ^(١) ، إذا سلم المفهوم هنا ^(٢) . وقد أشار بعضهم إلى خلاف هذه القاعدة ، أعنى تخصيص العموم بالمفهوم . ثم عليك - بعد هذا كله - بالنظر فى معنى ما أسلفناه ^(٣) من حاجة التخصيص إلى التعارض بينه وبين العموم فى محله

أجازا التيمم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها بوقوع الاسم عليه ووجود معنى الاشتقاق منه ، حتى أجاز مالك فى إحدى رواياته بالجلوس والأخشاب والملح وكل موجود ، يعنى الاشتقاق لكونه متصاعداً على الأرض . وزاد أبو حنيفة ما يتولد من الأرض مثل النورة والزرنيخ

(١) قوله « فتمتنع هذه الأولوية » أقول : أولوية تقديم المنطوق على المفهوم ، لأنها إذا خص المنطوق بالمفهوم فلا تقديم لأحدهما على الآخر ، بل كل جزء جرى مجراه الذى دل عليه

(٢) قوله « إذا سلم المفهوم هنا » أقول : أى إذا سلم اعتباره والعمل به ، وإلا فانه مفهوم لقب ، وهو غير معتبر كما قرر فى الأصول

(٣) قوله « ما أسلفناه » أقول : يريد به ما قدمه فى شرح حديث أبي قتادة فى قوله « لا يمس أحدكم ذكره يمينه » فانه هناك أشار الى ما ذكره هنا وتقدم الكلام عليه وأنه لا تعارض بين عام وخاص ، وقد ظهر من كلامه تقديم المنطوق وأنه لا يخص المفهوم ، لأنه مفهوم غير معمول به ، فيبقى عموم المنطوق على حاله ، فتقيد أجزاء جميع الأرض ، وهو مدعى الحنفية . ونقل جارا الله عن الزجاج أنه قال : الصعيد وجه الأرض تراباً كان أو غيره ، وأن صخرات التراب عليه لو ضرب المتييم يده عليه ومسح لكان طهوراً ، وهذا مذهب أبي حنيفة . ثم قال : فان قلت فاصنع بقوله فى سورة المائدة (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) أى بعضه ،

الامر الثالث : أخذ منه بعض المالكية أن لفظة « طهور » تستعمل لا بالنسبة إلى الحدث ، ولا الخبث . وقال : إن « الصعيد » قد يسمى طهوراً^(١) . وليس عن حدث ، ولا عن خبث . لأن التيمم لا يرفع الحدث . هذا أو معناه . وجعل ذلك جواباً عن استدلال الشافعية على نجاسة فم الكلب . لقوله ﷺ « طهور إناؤه أحكم » ، إذا ولغ فيه الكلب : أن يغسله سبعاً ، فقالوا « طهور » يستعمل إما عن حدث أو خبث ، ولا حدث على الإناء . فيتعين أن يكون عن خبث

فنع هذا المجيب المالكي الحصر ، وقال : إن لفظة « طهور » تستعمل في إباحة

وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه ؟ قلت : قالوا إن « من » لا ابتداء الغاية ، فإن قلت قولهم إنها لا ابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسح برأسي من الأرض ومن الماء ومن التراب إلا معنى التبعيض ، قلت : هو كما تقول ، والاذعان للحق خير من المراء . انتهى . والشارح لاحظ تقويم مذهب الحنفية ، وتأتى زيادة على هذا

(١) قوله « وقال إن الصعيد قد يسمى طهوراً » أقول : والطهور هنا ليس عن حدث ، إذ لا يرفع حدثاً . ولا عن جنب ، إذ لا يطهر الإجنب بمجرد التراب . فقد أطلق الشارع لفظ « الطهور » على ما لا يكون عن أحد الأمرين ، بل جعلت شريعته لإباحة الاستعمال لا غير ، فن قال إن حديث أبي هريرة في قوله « طهور إناؤه أحكم » الحديث يدل على نجاسة الكلب لأنه أمر بغسل محل ولوغه ولا يكون الطهور له إلا عن حدث أو جنب ، وأن الأول ممتنع على الكلب فتعين الثاني ، فقوله هذا غير صحيح لأنه بناء على حصر الأمر بالطهور في الحدث والجنب ، ولا يسلم انحصاره فيهما ، بل ثمة قسم ثالث يقتضى طلب الطهور به وهو إباحة استعمال الإناء ، وشرعية الطهور في إناؤه ولغ فيه الكلب من هذا القسم . هذا تقرير مراد هذا المالكي ، وهذا مبنى على أن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قدم الشارح المحقق في شرح الحديث الثاني أن التيمم يرفع الحدث بعد بيانه لمعانى الأحاديث الثلاثة

الاستعمال ، كما في التراب . إذ لا يرفع الحدث كما قلنا . فيكون قوله « طهور إناء أحدكم ، مستعملا في إباحة استعماله ، أعنى الإناء ، كما في التيمم

وفي هذا عندى نظر^(١) . فإن التيمم - وإن قلنا : إنه لا يرفع الحدث - لكنه عن حدث ، أى الموجب لفعله حدث . وفرق بين قولنا « إنه عن حدث ، وبين قولنا « إنه لا يرفع الحدث ، وربما تقدم هذا أو بعضه

الخامس : قوله ﷺ « فأما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل ، مما يستدل به على عموم التيمم بأجزاء الأرض . لأن قوله ﷺ « أيما رجل ، صيغة عموم ، فدخل تحته من لم يجد تراباً ، ووجد غيره من أجزاء الأرض . ومن خص التيمم بالتراب يحتاج أن يقيم دليلاً يخص به هذا العموم ، أو يقول : دل الحديث على أنه يصلى^(٢) ،

(١) قوله « وفي هذا عندى نظر ، أقول : أى في قول هذا المالكى ، فانه لو سلم له أنه لا يرفع التيمم حدثاً فشرعيته والموجب لاستعمال التراب هو الحدث ضرورة أنه لم يشرع التيمم إلا للحدث ، فليس الجواب بكون الموجب له الحدث أمر ضرورى من الدين ، سواء قلنا إنه يرفع الحدث أو قلنا إنه لا يرفعه ، فقول من قال إنه طهور لا يستعمل إلا عن حدث أو عن جنب صحيح ، والتيمم من ذلك . وقولنا الموجب له الحدث ويكون عن حدث لا يلاقى قولنا يرفع الحدث ، فإن المراد بالأولى الموجب له الحدث ، وبالثانية أنه يرفعه ولا يلزمه ، فانه قد يوجب ولا يرفعه ، فانه لا تلازم عقلى ولا شرعى ، فعلمت صحة الحصر الذى قالته الشافعية

(٢) قوله « دل الحديث على أنه يصلى ، بأجزاء الأرض . أقول : لانه قال « أدركته الصلاة فليصل ، ولم يقل فليتيمم ويصل . وأنا أقول بموجبه ، فن قد الماء والتراب صلى على حاله . والجواب أن هذا أخذ بلفظ رواية جابر وهى مختصرة ، وقد جاء فى غيرها ما يدل على العموم فى الأمرين ، وهو حديث أبى أمامة عند البيهقى « فأما رجل من أمتي أتى الصلاة فلم يجد ماء وجد الأرض طهوراً ومسجداً ، وعند أحمد « فعنده طهوره ومسجده ، وفى رواية عمرو بن شعيب مرفوعاً « فأينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت ،

وأنا أقول بذلك . فن لم يجد ماء ولا تراباً صلى على حسب حاله ، فأقول بموجب الحديث . إلا أنه قد جاء في رواية أخرى : فعنده طهوره ومسجده ، والحديث إذا اجتمعت طرقه فسر بعضها بعضاً^(١)

السادس : قوله وَأَحَلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ ، وأحلت لي الغنائم ، يحتمل أن يراد به جواز أن يتصرف فيها كيف يشاء ، ويقسمها كما أراد ، كما في قوله عز وجل (٨ : ١) يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ ، قل الأنفال لله والرسول ، ويحتمل أن يراد به لم يحل منها شيء لغيره وأمثه . وفي بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك^(٢) . ويحتمل أن يراد بالغنائم بعضها^(٣) . وفي بعض الأحاديث : وأحل لنا الخمس ، أو كما قال . أخرجه ابن حبان - بكسر الحاء^(٤) - وبمدها باء موحدة - في صحيحه

(١) قوله : والحديث إذا اجتمعت طرقه ، أقول : بهذا الحديث ، فانه حديث واحد اختلفت فيه ألفاظ الرواة ، فاذا اجتمعت عمل بها كلها تفسيراً وبياناً . فقول الشارح : إلا أنه قد جاء في رواية أخرى ، يشير إلى أحد هذه الألفاظ ، ومع ثبوت ذلك فلا يتم الاستدلال لمن خصص التراب بعموم رواية الكتاب

(٢) قوله : وفي بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك ، أقول : هو في بعض ألفاظ هذا الحديث بلفظ : وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي ، أخرجه الطبراني في الكبير ، وعند أحمد والطبراني في الكبير أيضاً ، ولم تحل لبي كان قبلي ، أخرجه من حديث أبي موسى ، قال الخطابي : كان من تقدم على ضربين ، منهم من لم يؤذن له في الجهاد فلم تكن له مغنم ، ومنهم من أذن له فيه لكن إذا غنموا شيئاً لم يحل لهم أن يأكلوه وجاءت نار فاحرقته

(٣) قوله : بعض الغنائم ، أقول : وهو الخمس ، كما دل له قوله : وفي بعض الحديث أحل لنا الخمس

(٤) قوله : بكسر الحاء ، أقول : أي المهمة بعدما موحدة آخره نون ، وهو الحافظ الكبير أبو [حاتم] محمد بن حبان العلامة التميمي البستي صاحب التصانيف ،

السابع : قوله **«وَأَعْطَيْتِ الشَّفَاعَةَ»** ، قد ترد الألف واللام للعهد^(١) ، كما في قوله تعالى **(١٦: ٧٣)** **«فَمَنْ فَرَعُونَ الرَّسُولَ»** وترد للعموم^(٢) . نحو قوله الأرسى : كان على قضاء سمرقند زماناً ، وكان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار ، عالماً بالطب والنجوم وفنون العلم ، صنف المسند والصحيح والتاريخ وفقهاء الناس . قال الحافظ : كان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ ، ومن عقلاء الرجال . قال ابن حبان في كتاب الأنواع^(٣) : قد كتبنا عن أكثر من ألفي شيخ . مات في شوال سنة أربع وخمسين وثلاثمائة

(١) قوله «للعهد» ، أقول : أى يرد لخصّة من الحقيقة معهودة بين المتكلم والمخاطب ، ويقال له العهد الذكري ، أى الذى تقدم ذكره صريحاً أو كناية أو علم بالقرائن . والآية التى ذكرها الشارح المحقق بما تقدم ذكره صريحاً في قوله تعالى **(وَأَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا)**

(٢) قوله «وترد للعموم» ، أى الاستغراق . أقول : أى يشار بها الى الحقيقة لا من حيث هى هى ولا من حيث تحققها فى ضمن بعض الأفراد بل فى ضمن الجميع ، وقد يطلق عليها لام الجنس

(٣) قوله «المسلمون تسكافاً دماؤهم» ، أقول : أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما وفيه بعض الطول . ومعنى «تسكافاً دماؤهم» ، تساوى فى القصاص والديات ، والكفو النظير والمساوى كما فى نهاية ابن الأثير

(٤) قوله «وترد لتعريف الحقيقة» ، أقول : أى المفهوم المسمى من غير نظر الى ما صدق عليه من الأفراد

(١) اسم صحيح ابن حبان «المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع» ،

خير من المرأة ، والفرس خير من الحمار . وقد ورد في الحديث الصحيح^(١) استعمال الألف واللام في تعريف الحقيقة ، وهو قول عبد الله بن أبي أوفى « غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد » ،

وإذا ثبت هذا^(٢) فنقول : الأقرب^(٣) أنها في قوله ﷺ « وأعطيت الشفاعة » للعهد . وهو ما بينه ﷺ من شفاعته العظمى . وهي شفاعته في إراحة الناس من طول القيام بتعجيل حسابهم . وهي شفاعته مختصة به ﷺ . ولا خلاف فيها . ولا ينكرها المعزلة . والشفاعات الأخرى خمس . إحداها : هذه ، وقد ذكرنا اختصاص الرسول بها ، وعدم الخلاف فيها . وثانيها : الشفاعة في إدخال قوم الجنة من دون حساب^(٤) . وهذه قد وردت أيضاً لنبينا ﷺ . ولا أعلم الاختصاص

(١) قوله « في الحديث الصحيح » أقول : أخرجه الشيخان ، ويأتي في العمدة في كتاب الأطعمة ، وهو الحديث السابع في ذلك الكتاب ، والمراد أن اللام في الجراد للحقيقة

(٢) قوله « وإذا ثبت هذا » أقول : أي ورود اللام للمعاني الثلاثة ، ولم يذكر المعنى الرابع وهو المعروف في لسان أئمة العربية والبيان بالعهد الذهني ، لأنه بصدد ما يحتمله الحديث من المعاني ، ولا يحتمل إلا أحد الثلاثة كما يأتي قريباً

(٣) قوله « الأقرب الخ » أقول : وجه الأقرب أنها أعظم الشفاعات وأعما نفعاً ، وهي التي يقوم لها صلى الله عليه وآله وسلم بعد امتناع كل نبي عنها . وهذا الحديث ساقه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان ما شرفه الله به ، فينبغي أن تحمل كل واحدة من الخصال على أشرف أنواعها وأعظمها وأشهرها ، ولأنه ذكر من الخصال ما يختص به ، وهذه يختص بها اتفاقاً ، فالحمل عليها هو الأقرب إذا لم يكن متعيناً . وحديث هذه الشفاعة العظمى أخرجه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه ، وهو حديث طويل

(٤) قوله « في إدخال قوم الجنة بغير حساب » أقول : أخرجه مسلم أيضاً في

فيها ، ولا عدم الاختصاص . وثالثها^(١) : قوم قد استوجبوا النار ، فيشفع في عدم دخولهم لها . وهذه أيضاً قد تكون غير محتصة^(٢) . ورابعها : قوم دخلوا النار ، فيشفع في خروجهم منها . وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص^(٣) ، لما صح في الحديث

حديث طويل ، وفيه أنه يقول الله لرسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد طلبه لهذه الشفاعة : أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من أئمن أبواب الجنة ، الحديث . والظاهر من ليس عليه حساب ، بسبب شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فكل مكلف عليه حساب . وأخرج الآجری في الشريعة من حديث أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم : سألت الله الشفاعة لأمتي فقال : لك سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ، و^(١) الحديث فيحتمل أنها هذه ، وقيل هي سؤاله الزيادة على السبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب فأجيب

(١) قوله « وثالثها » . أقول : استدل لثبوت هذه بحديث حذيفة عند مسلم
(٢) قوله « وهذه غير محتصة » ، أقول : ههنا نسخة عرض عن هذا اللفظ بلفظ
« وهذه قد تكون غير محتصة » ، واللفظ الآخر هو أولى النسختين بالاثبات لأنه يأتي للشارح المحقق أن ما عدا الأولى والرابعة يحتمل الاختصاص وعدمه ، وهذا يوافق اللفظ الذي ليس فيه جزم بعدم الاختصاص لا الذي فيه جزم به

(٣) قوله « وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص » ، أقول : أخرج مسلم أن المؤمنين يناشدون الله تعالى في إخوانهم الذين في النار ، يقولون : ربنا كانوا يصلون ويصومون ويحجون . فيقال لهم : أخرجوا من عرقتهم . وفيه : فيقول الله عز وجل شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين . . الحديث . قلت : ويدخل في المؤمنين الشهداء ، فإن لهم شفاعاة خاصة كما أخرجه الآجری في الشريعة بسنده الى المقدم بن معدى كرب مرفوعاً ، للشهيد عند الله سبع

من شفاعة الأنبياء والملائكة وقد ورد أيضا « الإخوان من المؤمنين يشفعون ،
وخامستها^(١) : الشفاعة بعد دخول الجنة في زيادة الدرجات لأهلها . وهذه أيضا

خصال ، ثم قال « ويشفع في سبعين إنسانا من أقاربه ، . وفي النبلاء في ترجمة أويس
القرني ما لفظه : وعن ابن المسيب أن أويسا استشهد بصفين فنظروا فإذا عليه نيف
وأربعون جراحة . روى هشام بن حسان عن الحسن قال : يخرج من النار بشفاعة
أويس أكثر من ربيعة ومضر . حدثنا الحاكم في مستدركه من طريق اسمعيل بن عمر
البحلي عن حبان بن علي عن سعيد بن طريف عن أصبغ بن نباتة^(٢) شهدت عليا يوم
صفين يقول : من يبايعني على الموت ؟ فبايعه تسعة وتسعون ، فقال ابن الهمام : جاء
رجل عليه صوف مخلوق الرأس فبايع ، فقيل : هذا أويس القرني . فما زال يحارب
بين يديه حتى قتل . سنده ضعيف . حدثنا أبو بكر الأيعن أخبرنا أبو صالح حدثنا
الليث عن المقبري عن أبي هريرة مرفوعا : يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر
من مضر وتميم . قيل : من هو يا رسول الله ؟ قال أويس القرني . هذا حديث منكسر ،
تفرد به الأيعن وهو ثقة ما لفظه الى^(٣) وللعلباء خاصة شفاعة ، ولأهل بيت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم شفاعة ، وكل هذه مخرجة في الشريعة للأجري بروايات
لا تسع هذه التعليقة لغير الإشارة إليها

(١) قوله « وخامستها » أقول : استدل بعضهم لهذه بحديث « أنا أول شافع في
الجنة ، ووجه الدلالة أنه جعل الجنة ظرفا لشفاعته ، قال الحافظ ابن حجر قال بعض
من لقيناه : وفيه نظر^(٤) لشفاعته الأولى المختصة به والذي يطلب أن شفع لمن
لم يبلغه عليه درجة عالية أن يبلغها . وأشار النووي في الروضة أن هذه الشفاعة من
خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم مع أنه لم يذكر لها مستندا

(١) في الخلاصة : قال أبو بكر بن عياش : أصبغ بن نباتة كذاب ، وقال العقيلي :
يقول بالرجمة

(٢) كذا

(٣) ياض بالأصل

هو بها ، التي صدرنا بها الأقسام الخمسة ، فلتكن الألف واللام للعهد . وإن كان لم يتقدم ذلك على هذا الحديث ، فلتجعل الألف واللام لتعريف الحقيقة وتتول على تلك الشفاعة . لأنه كالمطلق حيثئذ . فيمكن تزيده على فرد

وليس لك أن تقول^(١) : لا حاجة إلى هذا التكلف ، إذ ليس في الحديث إلا قوله « وأعطيت الشفاعة » ، وكل هذه الأقسام التي ذكرتها قد أعطيا ﷺ . فيحمل اللفظ على العموم

لأننا نقول : هذه الخصلة المذكورة في الخمس التي اختص بها ﷺ . فلفظها - وإن كان مطلقاً - إلا أن ما سبق في صدر الكلام يدل على الخصوصية . وهو قوله ﷺ « لم يعطن أحد قبلي »

وأما قوله « وكان النبي يبعث إلى قومه » ، فقد تقدم الكلام عليه في صدر الحديث . واقه أعلم

خص بالأدلة الدالة على عدم الاختصاص ببعض الأفراد ، أو يقال أقرب من العام الذي يراد به الخاص

(١) قوله « وليس لك أن تقول » . أقول : هذا يتم على تقدير ما أسلفناه أن يراد به لمجموع ما ذكر لا بكل فرد ، وكان المحقق لم يرتض هذا لأن قرائنه دل كل لفظ فيها على خصلة مستقلة ، فلا يفرق بين دلالات ألفاظها . واعلم أنه قد قيل إن الشفاعة التي اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يرد فيها ستل ، وقيل الشفاعة لمن في قلبه مثقال ذرة من إيمان ، لأن شفاعة غيره لا تكون إلا لمن في قلبه أكثر من ذلك ، قاله القاضي عياض . قال الحافظ ابن حجر : إن هذه مرادة مع الأولى . وقال البيهقي في الشعب : إن الشفاعة التي اختص بها أنه شفع لأهل الصغائر والكبائر ، وغيره إنما يشفع لأهل الصغائر دون أهل الكبائر . قلت : ولم يذكروا أدلة هذه الأقوال

لا تنكرها المعزلة^(١)

فخلص من هذا أن من الشفاعة ما علم الاختصاص به^(٢) ، ومنها ما علم

(١) قوله « وهذه لا تنكرها المعزلة » أقول : قال هذا تبعاً للقاضي ، فانه قال : ان المعزلة لا تنكر الأولى ولا هذه ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقله كلام القاضي : قلت : وفي تسليم المعزلة الثانية نظر انتهى . قلت : لا نظر فيما قاله القاضي ، فقد صرح إمام المعزلة الشيخ مختار في آخر كتابه المجتبى بآبائنا ، ولفظه : وإنما ختمت كتابي - الى أن قال - لأختم عمرى بعمل أتأهل به لشفاعة أفضل الانبياء أو شفاعة أقربائى وإخوانى من الحجاج والشهداء أو لشفاعة المتعلمين منى والعلباء ، ولكل منهم يوم القيامة شفاعة مقبولة ، ومقالة فى استزادة النعيم والتكريم مبرورة . ثم سرد أدلة ذلك . انتهى بلفظه

(٢) قوله « ما علم الاختصاص به » أقول : فهمى على ثلاثة أقسام : الأولى^(٣) الأولى ، والثاني الرابعة ، والمحتمل للاختصاص وعدمه الثالث وهو الثانية والثالثة والخامسة . واعلم أنه قد زاد عياض سادسة هى التخصيف عن أبى طالب فى العذاب ، وزاده غيره سابعة الشفاعة لأهل المدينة لما فى حديث سعد عند مسلم وفيه « لا يصبر على لأواء المدينة أحد إلا كنت له شفيعاً أو شهيداً » وحديث أبى هريرة عند الترمذى « من استطاع أن يموت بالمدينة فليفعل ، فأنى أشفع لمن مات بها . » وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن متعلقها لا يخرج عن واحدة من الخمس . ثم قال الحافظ : وظن لي بالتبع شفاعة أخرى وهى الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة ، ومستندها ما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس قال « السابق يدخل الجنة بغير

(١) أى الاول من الاقسام أن الاختصاص يختص بالاولى ، والقسم الثانى مختص بالرابعة ، ويحتمل الاختصاص وعدمه . الثالث من الاقسام أن الاختصاص للثانية والثالثة . واعلم أن الشفاعات ست : منها اثنتان خاصتان به عليه السلام وهما الشفاعة العظمى وشفاعته لعمه أبى طالب

عدم الاختصاص به . ومنها : ما يحتمل الأمرين . فلا تكون الألف واللام للعموم (١) . فإن كان النبي ﷺ قد تقدم منه إعلام الصحابة بالشفاعة الكبرى المختص

حساب ، والمقتصد برحمة الله ، والظالم لنفسه وأصحاب الأعراف بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأرجح الأقوال في أصحاب الأعراف أنهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم . وشفاعة أخرى وهي شفاعته لمن قال لا إله إلا الله ولم يعمل خيراً قط ، ومستندها حديث أنس عند البخاري وغيره ، وفيه : أنه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : يا رب ائذن فيمن قال لا إله إلا الله . قال ليس ذلك إليك ، ولكن وعزتي وكبريائي وعظمي وجبروتي لأخرجن من قال لا إله إلا الله ، الحديث ، قال الحافظ ابن حجر : إن قول الرب تبارك وتعالى : ليس ذلك إليك ، نفي يتعلق بمباشرة الإخراج ، وإلا فنفس الشفاعة منه قد صدرت وقبولها قد وقع وترتب عليه أثره ، ومثله قال النووي : قلت وعندى توقف فيما قاله ، فإن ظاهر قوله تعالى : ليس ذلك إليك ، يقضى بأن إخراجهم نفسه ليس بالشفاعة بل بمحض الكرم الإلهي ، ويدل له حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم في حديث طويل وفيه : أنه يقول : شفعت الملائكة وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين ، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يفعلوا خيراً قط ، الحديث . والمراد من قال لا إله إلا الله ولكنه لم يصف إليها خيراً من أعماله . فيحصل من مجموع ما سلف ثمان شفاعات بالخمس التي ذكرها الشارح المحقق ، والجميع قد اتضح أن مستند الشفاعة في الجنة في رفع الدرجات كما عرفت

(١) قوله : فلا تكون الألف واللام للعموم ، أقول : هذا تقرير على سرد الشفاعات وبيان أن بعضها غير مختص . وحديث الكتاب سيق لبيان ما اختص به صلى الله عليه وآله وسلم ، وحيث فلا يصح حمل آلة التعريف على العموم ضرورة أن بعض أفرادها خارج عن الاختصاص ، وقد شمله اللفظ العام فلا يكون مطابقاً للاختصاص . ولقائل أن يقول يحمل على العموم ، والمراد أنه اختص بالمجموع من حيث هو ، فانه صادق في بعض أفرادها ، وسيشير إليه الشارح . أو يقال إنه عام

باب الحيض

٣٩ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها « أن فاطمة بنت أبي حبيش^(١) سألت النبي ﷺ ، فقالت : إني أستحاض فلا أطهر^(٢) ، أفادع الصلاة ؟ قال : لا^(٣) ، إن ذلك^(٤) عرق^(٥) . ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها . ثم اغتسلي وصلي »

باب الحيض (١) قال : بنت أبي حبيش . . أقول : يأتي قريبا ضبط أبي حبيش (٢) قال : إني أستحاض فلا أطهر . . أقول : : أستحاض ، بضم الهمة وفتح المثناة الفوقية كما يأتي ضبطه ، ولفظ البخارى في كتاب الحيض « إني لا أطهر ، ولم يذكر « أستحاض » ، إنما ذكر هذه اللفظة في باب غسل الدم ، ولفظ مسلم هنا « إني امرأة أستحاض ، بزيادة « امرأة » ، ولفظ امرأة للبخارى في باب غسل الدم ، وبهذا يعرف أن الحافظ عبد الغنى يلفق الأحاديث من أبواب من الكتابين ، وذلك لا صير فيه لأن الذى فى الصحيحين من رواية فاطمة المذكورة ، إلا قول لكنى إلخ فانه فى البخارى لا غير ، فهو من أفراد ، فكان عليه أن يقول : وفى لفظ للبخارى . ولم ينه الزركشى على هذا . نعم هذا الصنيع فيه تشويش على الناظر وإتعايب على التفتيش عليه فى الصحيحين على الناظر

(٣) قال : لا ، . . أقول : لفظه لا ، . . ليست فى البخارى فى هذا الباب المذكور

(٤) قال : ذلك ، . . أقول : بكسر الكاف

(٥) قال : عرق ، . . أقول : بكسر المهملة وسكون الراء آخره قاف ، والعرق الذى يقال له العاذل بعين مهملة وذال معجمة ، زاد الأزهري أنه فى أدنى الرحم دون قعره ، ودم الحيض يخرج من قعر الرحم

وفي رواية «وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ»^(١) ، فإذا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ فيها^(٢) . فإذا ذَهَبَ قَدْرُهَا^(٣) فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي ،

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : يقال حاضت المرأة ، وتحيضت^(٤) ، تحيض حيضاً ، ومحاضاً ومحيضاً :

(١) قال «وفي رواية وليست بالحیضة» . أقول : لا أدري لم زاد «في رواية» ، فإن هذا اللفظ في الصحيحين معاً في باب الاستحاضة في سياق واحد من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة ، وكأنه يشير إلى أنه لفق عن روايات منها . نعم للبخاري في باب غسل الدم بلفظ «وليس بحيض» ، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلی ، انتهى . لكن في باب آخر

(٢) قوله «فاتركي الصلاة» . أقول : هو لفظ البخاري في هذا الباب ، ولفظه في باب غسل الدم «فدعي» ، وهو لفظ مسلم هنا ، فلو أتى به لكان أولى لأنها بما اتفقا على لفظه أيضاً . ولقد لفق الشيخ عبد الغني رحمه الله تعالى هذا الحديث من أبواب في البخاري يعسر على الناظر تتبعها

(٣) قال «فإذا ذهب قدرها» ، أقول : لفظ مسلم هنا «فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم» ، فالذي في العمدة لفظ البخاري . نعم هو بهذا اللفظ عند البخاري في باب غسل الدم ، وهنا هو فيه باللفظ الذي ساقه في العمدة ، ولو أتى به كان أولى لاتفاقهما عليه ولما فيه من المقابلة . واعلم أن ألفاظ «صحيحين» في باب الاستحاضة ليس فيها «ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلی فيها» ، ليس فيها بعد قوله «عرق» ، إلا قوله «وليس بالحیضة» ، وفي اللفظ الآخر «وليس بالحیضة» . نعم هذا اللفظ في البخاري فقط في باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض

(٤) قوله «يقال حاضت المرأة» . أقول : الذي في الحديث الفعل المزيد ، لكنه تكلم على الأصول ، ويأتي أنه من مزيد خاص وأن الزيادة للتأكيد . وقوله «تحيضت» ، ظاهر عطفه على حاضت أنه مثله في معناه ، والذي في القاموس : حاضت

إذا سال الدم منها في نوبة معلومة ^(١) . وإذا استمر من غير نوبة قيل : استحسنت ، فهي مستحاضة . ونقل الهروي ^(٢) عن ابن عرفة ^(٣) أنه قال : الحيض ، والحيض : اجتماع الدم إلى ذلك المكان . ومنه ^(٤) سمي الخوض حوضاً ، لاجتماع الماء فيه قال الفارسي ^(٥) في مجمعه - بعد ما نقل ما ذكرناه - وهذا زال ظاهر ، لأن

سال دمها ، وتحسنت فعدت أيام حيضها عن الصلاة ، فالمعنيان مختلفان وإن تلازما في الجملة نظراً إلى الحكم الشرعي

(١) قوله « في نوبة معلومة » أقول : أهمل هذا القيد في القاموس ، وكأن التقييد به مستفاد من الشرع . ويحتمل أن التفرقة لغوية بين الاستحاضة والحيض ، وأن الخلل من صاحب القاموس في إعماله هذا القيد

(٢) قوله « الهروي » . أقول : هو أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى ، ويقال له اللغوى ، الأديب الشافى . ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائتين ، وهو مؤلف التهذيب ، كان إماماً في اللغة . و ^(١) أحمد الهروي صاحب الغريبين فيحتمل هنا أن يريد الأستاذ أو التليذ ، فكل منهما هروي لغوى ، وإن كان الأول مشهوراً بالأزهرى

(٣) قوله « ابن عرفة » . أقول : بالمهمله والراء والفاء مفتوحات ، يحتمل أنه أراد به فقطويه النحوى اللغوى ، فإنه يقال له ابن عرفة ، ويحتمل أنه غيره

(٤) قوله « ومنها » . أقول : أى من هذه المادة التى هى مادة حيض التى عينها ياء فسمى ^(٢) الحيض أحدث منها التسمية

(٥) قوله « قال الفارسي » . أقول : يحتمل أنه أبو علي وهو الحسن بن أحمد ، إمام في العربية ، أخذ عن الزجاج وابن السراج وله كتاب الإيضاح وغيره . ويحتمل أنه أبو القاسم زيد بن علي بن عبد الله الفارسي النحوى ، قال الخطيب في تاريخ حلب : كان فاضلاً يعلم اللغة والنحو ، وهذا وفاته سنة سبع وستين وأربعمائة . ووفاته الأولى

(١) يياض بالاصل . ولعله : وأما (٢) كذا . ولعله : فسمى

الحوض من ذوات الواو ، يقال : حضت أحوض ، أى اغلقت حوضاً . واستحوض الماء : إذا اجتمع . وسميت الحائض حائضاً عند سيلان الدم منها ، لا عند اجتماع الدم في رحمها . وكذلك المستحاضة تسمى بذلك عند استمرار السيلان بها . فإذا أخذ الحيض من الحوض خطأ ، لفظاً ومعنى^(١) . فلست أدري كيف وقع ؟

وما ذكره من جهة المعنى : فليس بالقاطع^(٢) . لأن تلك الحالة ليس يمتنع أن يطلق عليها لفظ الاجتماع ، لا سيما في بعض الأحوال

سنة تسع وثلاثين ، فانه أعلم من يريد المحقق منهما أو أراد غيرهما فإن كل واحد منهما يقال له الفارسي ، ولكنى لم أر لأحد منهما في عد مؤلفاته كتاباً يسمى بالمجمع أو بجمع كذا

(١) قوله « فإذا أخذ الحوض من الحيض خطأ لفظاً ومعنى ، أقول : كان ابن عرفة قد جعل الحيض أصلاً أخذ منه الحوض كما أفاده قوله ومنها سمي الحوض حوضاً لاجتماع الماء فيه ، والخطأ اللفظي أن هذا أجوف [يأتى] وذلك أجوف واوى ، ولا بد في أخذ أحد اللفظين من الآخر من اجتماع اللفظين في الحرف^(١) الأصول كاشتقاق ضارب ومضروب من الضرب ، وأما معنى فلأن ذلك سيلان وهذا اجتماع وهما متباينان ، وهذا مبني على أنه أراد ابن عرفة الاشتقاق الأصغر المأخوذ فيه الاتفاق في الحروف الأصول والمعنى

(٢) قوله « فليس بالقاطع ، أقول : هذا تعقب من الشارح المحقق على الفارسي حيث جزم بخطأ ابن عرفة فيما قاله لفظاً ومعنى بأننا لا تقطع بفوات ملاقاته الحيض والحوض في المعنى ، فانه لا يمتنع من إطلاق لفظه الاجتماع على الحيض في حال سيلان الدم سيما عند ابتدائه وتوسطه ، فانه لا يسيل إلا عن اجتماع ، فالسيلان فرع عن الاجتماع : فقول الشارح « تلك الحال ، أى حال السيلان وضمير منها للحال وهي مؤنث وتذكر ، وقوله « في بعض الأحوال ، هي حالة ابتدائه وتوسطه لا حالة انتهائه .

(١) كذا ، ولعله : في الحروف

الثاني « أبو حبيش ، بضم الحاء المهملة بعدها باء ثاني الحروف »^(١) مفتوحة ثم ياء آخر الحروف ساكنة ثم شين معجمة . وهو أبو حبيش بن المطلب بن أسد بن عبد العزى . ووقع في أكثر نسخ صحيح مسلم « عبد المطلب ، وذلك غلط عندهم ، والصواب « المطلب ، كما ذكرنا

الثالث : قولها « استحاض ، قد تقدم معنى « الاستحاضة ، فيقال منه : استحاضت المرأة مبنياً للفعول^(٢) ، ولم يبن هذا الفعل للفاعل ، كما في قولهم « نفست المرأة ،

وإذا عرفت أنهما يتفقان في المعنى في الجملة فجاز أن يقال : إن أحدهما أخذ من الآخر وإن لم يتفقا في جميع الحروف الأصول . واشتراط القطع بقوله « لا يقطع ، ليس لأنه لا بد من القطع بالثبوت والانتفاء في مثل هذه الابحاث اللغوية ، بل يكفي فيها نصياً وإثباتاً الظهور ، وإنما أراد المحقق أنه لا يكون القطع بالرد والتخطئة إلا إذا قطع بعدم صحة ما زعمه الخصم ، وأما إذا كان له وجه في الجملة فالمتعين عدم القطع بالتخطئة

(١) قوله « ثاني الحروف ، أقول : أى حروف الهجاء ، وهذه الطريقة وهي وصف الحرف المشترك صورة من الحروف التي تزيل اشتراكه كما قاله هنا في الياء آخر الحروف ، وكأنها طريقة القدماء ، وأما المتأخرون فيزيلون ذلك بالتوصيف بالإعجام كما تقول الياء المثناة من تحت ، فوصفها بما وضع لازالة لبسها وهو الإعجام والإهمال أولى لأنه وضع لذلك وترك لذلك ، ووصفها أقرب لأنه يعرفها من يعرف الأمرين ومن لا يعرفها ، فكل وجهة . والشارح قد جمع هنا بين التوصيفين فقال في الشين : المعجمة

(٢) قوله « مبنياً للفعول ، أقول : أى موضوعاً على صيغة من ضم أوله وكسر ثانيه ، وإلا فانه مستند الى فاعله حقيقة لا الى مفعوله كما هو ظاهر عبارته ، فان المرأة هي التي قام بها الحيض ، ومثله الناقة ، فالمراد أن الصيغة خولف بها قياسها لغة بأن وضعت لما أسند المفعول مع أنها مستندة الى الفاعل

و «تجت الناقة» . وأصل الكلمة من الحيض^(١) والزوائد التي لحقتها^(٢) للبالغة ، كما يقال : قر في المكان ، ثم يزداد للبالغة ، فيقال : استقر . ويقال : أحشب الحيض الذي هو مصدر التلاق ، ومراده من الحيض مثلاً أو من الحيض أو من محاضا إذ الكل مصادر التلاق كما سلف

(٢) قوله «والزوائد التي لحقتها» أقول : أى الميم والسين والمثناة اللاحقة بكلمة الفعل زينت للبالغة في المعنى الذي وقع عبارة عنه ، لأنه لما دام سيلانه زيد على لفظ أصله وهو الحيض ، لأن سيلانه في مدة معلومة ، وذلك سيلانه مستمر ، كما عرفته قريباً

(٣) قوله «ثم يبالغ» أقول : يقال اعشوشب المكان صار ذا عشب كثير

(٤) قوله «وكثيراً ما نجيء الزوائد لهذا المعنى» أقول : أى للبالغة في الأسماء كما ذكره في رحيم ورحمن ، وفي الأفعال كما ذكره الشارح ، وهذا المعنى في الأفعال لم يعمده التصريفيون معنى مستقلاً عند مردم معاني الأفعال التي وضعت لها زوائدها كما في الشافية ، إلا أنه أدخل تحت القاعدة المعروفة المشتهرة بقولهم «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى» ويقولون في المزيد الذي ليس له معنى غير البالغة : إنه بمعنى غير المزيد ، كما قالوا : إن استقر بمعنى قر ، وفيه تسامح لما عرفت . وهذه القاعدة قد أورد عليها البعض بنحو حذر وحاذر ، وأجيب عنه في حواشي الكشف بثلاثة أجوبة : أحدها أن ذلك حكم أكثرى لا كلى ، والثاني بأن ما ذكر لا يناق أن يقع في البناء الاقتصار زيادة معنى بسبب آخر كالإلحاق بالأمور الجمالية كشره ونهم ، والثالث بأن ذلك مما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متحدى النوع ، كعرب وعربان وصدى وصدیان ، لا كحذر وحاذر للاختلاف

الرابع : الطهارة ، ، تطلق ^(١) بإزاء النظافة ، وهو الوضع اللغوى . وتطلق بإزاء استعمال المطهر ، فيقال : الوضوء طهارة صغرى ، والغسل طهارة كبرى . وتطلق ويراد بها الحكم الشرعى المرتب على استعمال المطهر ، فيقال لمن ارتفع عنه مانع الحدث ^(٢) : هو على طهارة ، ولمن لم يرتفع عنه المانع : هو على غير طهارة

(١) قوله : تطلق ، . أقول : ذكر ثلاثة معاني لقولها : فلا أظهر ، ، فالأول أعم من الآخرين إذ يؤخذ من دونهما فى عين نظيفة غير طاهرة ، ومنه (فلا تقربوهن حتى يطهرن) ومن الثانى (فاذا تطهرن) أى اشتغلن بالمطهر ، ومن الثالث : ولا يمس المصحف إلا طاهر ، أى من ارتفع عنه الحدث

(٢) قوله : مانع الحدث ، أقول : إضافة بيانية أى مانع هو الحدث

(٣) قوله : وكنت باللفظة ، أقول : بتشديد النون ، وليس هو من الكناية الاصطلاحية ، فان قولها لا أظهر أى لا أنظف عن الدم حقيقة لا كناية ، فالمراد بكنت عبرت

(٤) قوله : لأن النساء لم يكن يستعملن المطهر فى ذلك الوقت ، أقول : هو علة لمحل قولها فلا أظهر على المعنى اللغوى ، فان النساء فى وقت الاستحاضة لا يستعملن المطهر ، وكأنه جزم بهذا فى النساء كافة لأن الأصل عدم عليهن بالاحكام ، وإلا فالمقطوع به عدم علم هذه المرأة ، ويجوز أن غيرها قد علم ذلك . ويحتمل أن قولها على المعنى الثانى - أى فلا أستعمل المطهر - لاعتقادها أن حكم الحيض باق عليها بقاء سيلان الدم ، ويحتمل حملة على المعنى الثالث ومرادها فلا أظهر فلا يرتفع عنى المانع عن فعل الصلاة ، وقولها أفادع الصلاة قابل للمعنى الثلاثة ، أى لأن المانع عنها باق ، أو لأنى لم أستعمل المطهر أو لأنى لم أنظف ، إلا أن قوله : فأغسل عنك الدم وصلى ،

على الوضع القوي . ثم حقيقته استمرار الدم ، وعليه حمله بعضهم . ويمكن حمله على المبالغة^(١) وجماز كلام العرب ، لكثرة تواليه ، وقرب بعضه من بعض

الخامس : قولها « أفادع الصلاة » ؟ سؤال عن استمرار حكم الحيض في حالة دوام الدم وإزالته . وهو كلام من تقرر عنده أن الحائض ممنوعة من الصلاة

السادس : قوله « لا » ، إنما ذلك عرق ، فيه دليل على أن الصلاة لا يتركها من غلبه الدم من جرح أو انبثاق عرق^(٢) ، كما فعل عمر رضي الله عنه^(٣) ، حيث

انصب بالمعنى الأول . ثم حقيقة استمرار الدم ، أقول : أى حقيقة ما سألت عنه وهي الاستحاضة ، وقد تقدم له تفسيرها بهذا المعنى

(١) قوله « ويمكن أن يحمل على المبالغة » . أقول : أى يحمل قول البعض إن الاستحاضة هي استمرار الدم على أنه قصد المبالغة ، وإلا فانه ينقطع تارة ويخرج أخرى ، إلا أن كثرة توالي خروجه وقرب بعضه من بعض صيره كالمستمر معبرا عنه به ، وليس المراد أن يحمل كلام السائل على المبالغة لأنها لم تذكر استمرارا ولا غيره ، وقد فسر بعضهم الاستحاضة بمرقان الدم من فرج المرأة في غير أوانه ولم يعتبر الاستمرار ؛ فيحمل كلام من اعتبر على المبالغة ليتلاق التفسيران

(٢) قوله « من جرح أو انبثاق عرق » . أقول : هو بيان لقوله من غلبه الدم ، وأن الغلبة عن أحد الأمرين على سبيل منع الخلو . والانبثاق وسكون النون^(١) فوحدة فتلثة آخره قاف : الاندفاع بقوة

(٣) قوله « كما فعل عمر » . أقول : هو ابن الخطاب رضي الله عنه ، فانه صلى حين طمعه الطبع وجرحه يثعب ، بمثناة تحتيه فتلثة فمين مهملة ساكنة من ثعب الجرح ، والقصة معروفة في ترجمته في كتب الحديث . وفعل عمر وإن كان لا حجة فيه لكن إقرار الصحابة له هو الدليل ، وأوضح منه حديث من روى وكان حارساً لرسول الله

(١) كذا . ولعله : هو بسكون النون الخ


صلى وجرحه يثعب دماً . وقوله ﷺ : إنما ذلك عرق ، ظاهره انبثاق الدم من عرق . وقد جاء في الحديث : عرق انفجر ^(١) ، ويحتمل أن يكون من مجاز التشبيه ، إن كان سبب الاستحاضة كثرة مادة الدم وخروجه من مجارى الحيض المعتادة

السابع : في الحديث دليل على أن الحائض تترك الصلاة من غير قضاء . وهو كالإجماع من الخلف والسلف في تركها ، وعدم وجوب القضاء . ولم يخالف في عدم وجوب القضاء إلا الخوارج . نعم ، استحب بعض السلف للحائض إذا دخل وقت الصلاة أن تتوضأ وتستقبل القبلة وتذكر الله عز وجل . وأنكره بعضهم

الثامن : قوله ﷺ : قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، رد إلى أيام العادة . والمستحاضة إما مبتدأة ^(٢) ، أو معتادة . وكل منهما إما مميزة ، أو غير مميزة ^(٣) .

صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الفروقات فاتم صلاته ودمه يسيل ، ومعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما علم ذلك لما أخبره أقره . أخرجه ابن حبان وغيره ، وهو من أحاديث الأئمة . وأخرجه البيهقي في موارد الظمان في رواية ابن حبان ، وترجم له بباب ما يعنى عنه من الدم وساقه بطوله

(١) قوله : وقد جاء في الحديث . أقول : أخرج الحاكم والبيهقي من طريق ابن أبي مليكة بلفظ : عرق انقطع ، وفيه قبل هذا اللفظ : فانما هو داء عرض ، أو ركضة من الشيطان ، الحديث ، ولم أجده بلفظ انفجر بل بلفظ انقطع ، والمعنى متقارب

(٢) قوله : إما مبتدأة . أقول : هي من أتاها أول حيضها ثم استمر استحاضة  والمعتادة من تقدمت لها حيضتان بوسطهما طهر ثم اتفق لها إطباق الدم

(٣) قوله : وكل منهما إما مميزة أو غير مميزة . أقول : كل من المبتدأة والمعتادة من ذوات الاستحاضة تنقسم إلى مميزة لصفة دم الحيض ودم الاستحاضة ، أو غير مميزة لها ، وإن كان ظاهر الحديث إرجاعها إلى قدر عاداتها وقتاً وعدداً ، لا إلى صفة

فهذه أربعة . والحديث قد دل بلفظه على أن هذه المرأة كانت معتادة ، لقوله ﷺ : « دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، وهذا يقتضي أنها كانت لها أيام تحيض فيها . وليس في هذا اللفظ الذي في هذه الرواية ما يدل على أنها كانت مميزة أو غير مميزة . فإن ثبت في هذا الحديث رواية أخرى تدل على التمييز ^(١) - ليس لها معارض - فذاك . وإن لم يثبت فقد يستدل بهذه الرواية من يرى الرد إلى أيام العادة ^(٢) ، سواء كانت مميزة أو غير مميزة . وهو اختيار أبي حنيفة ، وأحد قولي الشافعي

والتمسك به ينبنى على قاعدة أصولية ، وهي ما يقال : إن ترك الاستفصال في قضايا الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة عموم المقال ^(٣) . ومثله بقوله ﷺ فيما

الدم . إلا أنه يأتي له ثبوت الرواية بما يفيد أنها غير مميزة ^(١)

(١) قوله : « فإن ثبت في الحديث رواية أخرى تدل على التمييز » . أقول : سيأتي له قريباً أنه قد ورد في حديث فاطمة بنت أبي حبيش أنها يقتضي الرد إلى التمييز . ثم لا يخفى أن تقسيمه أماراتها أربعة أقسام عائد إلى أن المعتادة التي لا تميز الصفة والمبتدأة التي لا تميز بها شيء واحد مآلاً وحكماً ، فالأقسام لذوات الأحكام ثلاثة ، معتادة ومميزة مبتدأة مميزة معتادة غير مميزة معتادة كذلك ، وأنه إذ اعتبر صفة الدم لم يبق للعادة نظر ، فإنه لا يكون الدم الموصوف إلا حيضاً ، فإن وجد وجد حكم الحيض ، وإن اتنى اتنى من غير ملاحظة لعادة

(٢) قوله : « من يرى الرد إلى أيام العادة » . أقول : من غير ملاحظة لصفة الدم أصلاً ، سواء رأت صفته أم لا ، لقوله : « قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها » ، كما يأتي (٣) قوله : « وهي ما يقال : إن ترك الاستفصال في قضايا الأحوال ينزل منزلة =

(١) المستحاضة لها خمسة أقسام : ١ - أن تكون مبتدأة ، ٢ - لها عادة أيام أو وقت ، ٣ - مميزة ، ٤ - لا عادة لها ولا تمييز ، ٥ - متحيرة . فالأولى تجلس من أول كل شهر ، والثانية تجلس عادتاً ، والثالثة تجلس أيام التمييز ، والرابعة تجلس ستاً أو سبعة من كل شهر ، والخامسة تجلس أول الشهر أو آخره

الجمع وهو الذى يتنزل منزلة عموم المقال أى اللفظ العام الذى يعم الحالتين المذكورتين وغيرهما مما لو كان ، ودليل هذا التنزل أنه لو لم يكن كذلك لم يكن الجواب منه صلى الله عليه وآله وسلم مفيداً لأنه يقول هذا الجواب على أحد التقديرين ولا يدرى أيهما أريد فلا يفيد شيئاً ، وحاشا كلامه صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ، ولأنه يكون إخلالاً بالبيان عند الحاجة إليه ، ولأن السائل لو فهم عدم العموم لسأل عن تعيين محل الحكم . هذا أقرب ما يستدل به لهذه القاعدة ، ولم أر لها دليلاً . إلا أن فيه بحثاً وهو أن القاعدة لا تقول بها الحنفية ولا ينزل منزلة العموم ما ورد كذلك ، فهو عندهم مجمل كما صرح بذلك عنهم فى جمع الجوامع وشروحه ، ولذا تأولوا حديث غيلان الثقفى - وقد أسلم عن عشر نسوة فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن ، أخرجه الشافعى - بأن المراد استأنف نكاح أربع منهن ، وكذلك يتأولون حديث فيروز ، فالعجب من الشارح المحقق كيف يقول إن الحنفية تثبت مسألة المستحاضة على هذه القاعدة ، بل قياسهم أن حديث فاطمة هذا على هذا اللفظ من المجمل عندهم . نعم هذه القاعدة للشافعية ، بل قال ابن أبى شريف إنها عبارة الشافعى ، وأن له فى هذا المعنى عبارتين : إحداهما هذه ولفظه : ترك الاستفصال فى وقائع الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة العموم فى المقال ، ، والثانية قوله : وقائع الأحوال ، إذا تطرق إليها الاحتمال ، كساها ثوب الاجمال ، وسقط بها الاستدلال ، قال ابن أبى شريف : وظاهر العبارتين التعارض ، لأن العبارة الأولى تدل على أنها تعم الاحتمالات ، والثانية تدل على أنها لا تعمها ، بل هى من المجمل لا يستدل بها على عموم . ولا تعارض بينهما لأن الأولى محمولة على الوقائع التى فيها قول من النبى صلى الله عليه وآله وسلم يحال عليه للعموم ، والثانية محمولة على الوقائع التى ليس فيها إلا مجرد فعله فان الفعل لا عموم له . انتهى

دوى لفيروز^(١) - وقد أسلم على أختين - اختر أيتهما شئت ، ولم يستفصله : هل وقع العقد عليهما مرتباً ، أو مقارناً ؟ وكذا نقول هنا : لما سألت هذه المرأة عن حكمها في الاستحاضة ، ولم يستفصلها رسول الله ﷺ عن كونها مميزة أو غير مميزة ، كان ذلك دليلاً على أن هذا الحكم عام في الميزة وغيرها ، كما قالوا في حديث فيروز الذي اعترض به ثمة^(٢) يرد هنا أيضاً ، وهو أن رسول الله ﷺ يجوز أن يكون عالماً حال الواقعة كيف وقعت ، فأجاب على ما علم . وكذا يقال هنا : يجوز أن يكون علم حال الواقعة في التمييز أو عدمه

(١) قوله « لفيروز » أقول : هو بالفاء فتحة تحته فراء بعدها واو آخره زاي ، هو فيروز الديلمي الذي وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من صنعاء ، وهو قاتل الأسود العنسي الذي ادعى النبوة ، قتله في آخر أيامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا أحد الأمثلة التي مثلوا بها لمثله ، ومثلوها أيضاً بحديث نوفل بن معاوية وأنه أسلم عن خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أمسك أربعاً وفارق الأخرى ، قال : فعمدت إلى أقدمهن صحبة^(١) معي منذ ستين سنة فطلقتها . رواه الشافعي . ولحديث بريدة عند الترمذي أن امرأة قالت : يا رسول الله إن أمي ماتت ولم تتج ، أفيجزى أن أحج عنها ؟ قال نعم . ولم يستفصل

(٢) قوله « والذي اعترض به ثمة » أقول : والاعتراض على المثال بتلك القاعدة بأن يحتمل بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قد علم بكيفية حال الواقعة التي أفتى بها فيروز ، يرد هنا بأن يقال قد علم صلى الله عليه وآله وسلم بحال السائلة حين سألت ، وأنها من أي المرتبتين من المميزات أو من غيرهن ، فكانه صلى الله عليه وآله وسلم قال لفيروز : اختر أيتهما شئت ، لأن العقد وقع مرتباً أو وقع مقارباً فأخبر على ذلك العقد المعلوم لي بالوحي ولك بالمباشرة له . وكذلك أفتى فاطمة ما علم من حالها الذي هي عالمة به من كونها مميزة أو غير مميزة ، فقد حصلت الإفادة بالجواب النبوي في كل

(١) يياض بالأصل ولعله : وكانت

وقوله في رواية « وليس بالحیضة ، فإذا أقبلت الحيضة فترك الصلاة ، فإذا ذهب قدرها فاعسل عنك الدم وصلي ، اختار بعضهم في قوله « وليس بالحیضة ، كسر الحاء »^(١) ، أى الحالة المألوفة المعتادة . والحیضة - بالفتح - المرة من الحيض

من القضيتين ، ولا إجمال كما تقوله الحنفية ، ولا عموم للأحوال كما تقوله الشافعية . هذا تقرير مراد الشارح المحقق ، هذا ولا أدري من المعترض بهذا ، إن كانت الحنفية فهم القائلون : هذه الأحاديث مجملة كما عرفت أنه قلدهم في الجمع وشروحه ، أو عامة كما أفاده الشارح آتفاً . أو الشافعية فهم قائلون إنها عامة ، ولم يذكر في المسألة خلافاً لغيرهم . ثم نقول : وبعد هذا فهذا الإراد في غاية من البعد ، لأن هذا التجويز خلاف الظاهر ، ولأنه لو فتح هذا الباب وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يفق على ما يعلمه من أحوال الناس لأبطل أكثر الظواهر من الأحاديث . وقد صرح صلى الله عليه وآله وسلم بأنه لا يحكم إلا بنحو ما يسمع ، والفتيا كالأحكام ، ولأنه حينئذ نقل فائدة [الفتيا] إذ تختص الفتيا بذلك الشخص المعين ، لأنه حكم اختص به إذ لا يعلم أنه يعم غيره إلا بعد معرفة الحال التي كان عليها ، ولا يعلمها أحد على أى كيفية كان نكاح فيروز ، ولا على أى صفة كانت استحاضة فاطمة ، فالحالة التي وقعت عليها الفتيا بجهولة ، فلا يتأتى لنا الحكم في أمثال ذلك للجهل أى الحالتين وقع عليها الفتيا وحصل العلم له صلى الله عليه وآله وسلم بها . نعم تعرفها بأخباره صلى الله عليه وآله وسلم لنا ، لكنه لم يقع هنا ، أو بأخبار الشخص عن نفسه كفاطمة مثلاً لو أخبرتنا بصفتها التي كانت عليها . إلا أنه لا يجب تصديقها . ومعلوم أن الأحكام إنما يراد بها عموم المكلفين ممن يحصل له مقتضى الحكم . وهذا مما يقوى القول بثبوت تلك القاعدة . والشارح المحقق ترك الجواب عن هذا الاعتراض كأنه لو ضوحه لديه

(١) قوله « أجاز بعضهم كسر الحاء ، أقول : نقل الخطابي عن أكثر المحدثين أو عن كلهم أنه بفتح الحاء ، وإن كان قد أجاز الكسر على إرادة الحالة ، لكن الفتح هنا أظهر . وقال النووي : هو متعين أو قريب من المتعين ، لأنه قد أراد إثبات الاستحاضة ونفى الحيض . قال في فتح الباري : فكان مراد الشارح ببعضهم الخطابي

وقوله « فإذا أقبلت ، تعليق الحكم بالإقبال والإدبار . فلا بد أن يكون معلوماً لها بعلامة تعرفها . فإن كانت مميزة ^(١) وردت إلى التمييز ، فأقبالها : بدء الدم الأسود ، وإدبارها : إدبار ما هو بصفة الحيض . وإن كانت معتادة ^(٢) وردت إلى العادة ، فأقبالها : وجود الدم في أول أيام العادة . وإدبارها : انقضاء أيام العادة

وقد ورد في حديث فاطمة بنت أبي حبيش ^(٣) - هذه - ما يقتضى الرد إلى التمييز ،

(٢) قوله « وإن كانت معتادة » . أقول : عارفة بعادتها وقتاً وعدداً ، فليس إقبالها إلا وجود الدم في أول وقت العادة ، وليس إدبارها إلا انقضاء أيام العادة وإن كثر الدم

(٣) قوله « وقد ورد في حديث فاطمة بنت أبي حبيش ، أقول : كما تقدم له من أن حديث فاطمة ليس فيه دلالة على كونها مميزة مبني على أنه ليس فيه إلا قوله « دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، وهذا لا دلالة فيه على تمييز صفة الدم ، فن ثمة بنى عليه ما سلف من القول بالبناء على العادة مطلقاً لميزة وغيرها ، لعدم ملاحظة الحديث لذلك ، ولكنه كان ذلك الأخذ من الحديث مشروطاً بأن لا تثبت رواية تدل على أنها كانت مميزة ، وقد وردت الرواية بذلك كما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش أنه قال لما صلى الله عليه وآله وسلم : دم الحيض أسود يعرف ^(١) فإنه له رائحة ، فإذا كان كذلك فدعى الصلاة ، فإذا كان الآخر فاغسل وصى . فهذا دل على أنها تعتبر صفة الدم ، وهو المراد بالمميزة

(١) يروى بضم أوله وسكون ثانيه وكسر ثالثه . ويروى بضم أوله وسكون ثانيه وفتح ثالثه ، فعلى الرواية الأولى معناه الرائحة الكريهة ، وعلى الثانية من الغرغان

التي هي بصفة الدم المعتاد . وأقوى الروايات في الرد إلى التمييز : الرواية التي فيها « دم الحيض أسود يعرف ، فإذا كان ذلك فأمسك عن الصلاة » . وأما الرد إلى العادة فقد ذكرناه في الرواية الأولى التي ذكرها المصنف ، وقد يشير إليه في هذه الرواية ^(١) قوله **عليه السلام** « فإذا ذهب قدرها ، فالأشبه أنه يريد قدر أيامها

بما يشبه بقاء الحيض من الغسل

وحمل بعضهم هذا الإشكال على أن جعل الإدبار : انقضاء أيام الحيض ، والاغتسال . وجعل قوله « فاغسل عنك الدم » محمولا على دم يأتي بعد الغسل والجواب الصحيح ^(٢) أن هذه الرواية - وإن لم يذكر فيها الغسل - فقد ذكر في

(١) قوله « وقد يشير إليه في هذه الرواية » . أقول : يريد الرواية الأخرى التي عبر عنها صاحب العمدة بقوله « وفي رواية » ، وتقدم أنه متفق عليها . واعلم أن في جمع الرواية للصفة والعادة إشارة إلى أنهما لا يكادان يفترقان ، وأن الصفة لا تكون إلا في عادة الحيض ، وأنها كلما وجدت وجد الحيض وكلما فقدت فقدت ، وأن التعليل على الصفة في الحيض والاستحاضة ، لكنه إنما احتيج إلى بيانها في الاستحاضة لأنها محل إشكال ، وأن استمرار الدم مع فقد الصفة بمنزلة أيام النقاء عن ليست بها استحاضة . وقد أجاد الكلام على هذا الحديث صاحب الأبحاث المسددة ، فيها وأبان أن العمدة الصفة . وفي كلامه شيء ، فانه جعل الحديث في « مالة المتحيرة الناسية للوقت والعدد . والظاهر أنه في العامة بعددها لقوله « قدر الأيام » ، فإذا ذهب قدرها والشارح قال إنهم قالوا إن حديث فاطمة هذا في الميزة أي مع معرفتها بعادتها كما أشار إليه

(٢) قوله « والجواب الصحيح » ، أقول : إشارة إلى أن الجواب الأول غير

رواية أخرى صحيحة^(١) . فقال فيها « واغتسل ،
وفي الحديث دليل على نجاسة دم الحيض^(٢) »

صحيح ، لأن فعل الغسل داخل تحت مسمى انقضاء الحيض بعيد جدا

(١) قوله « في رواية أخرى ، أقول : هي في البخاري من طريق أسامة عن هشام بن عروة في هذا الحديث ، قال في آخره « ثم اغتسل و صلى ، ولم يذكر غسل الدم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا الاختلاف واقع بين أصحاب هشام ، منهم من ذكر غسل الدم ولم يذكر الاغتسال ، ومنهم من ذكر الاغتسال ولم يذكر غسل الدم ، وكل منهما ثقات^(١) » ، وأحاديثهم في الصحيحين ، فيحمل على أن كل فريق اقتصر على أحد الأمرين لوضوحه عنده . انتهى . قلت : روى مسلم الحديث بمثل ما ساقه في العمدة ، بل لم يذكر الاغتسال ، وقال في آخره : وفي حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره . انتهى . يريد بالحرف الذي تركه هو قوله في آخر الحديث « وتوضأ لكل صلاة » ، فانه قال قوم هو معلق ، ورده الحافظ ابن حجر وقال في دعوى التعليق : ليس بصواب ، لأنه بالاسناد المذكور عن محمد بن أبي معاوية عن هشام ، وقد عين ذلك الترمذي ، رواه من طريق حماد عن هشام قاضي أن حماداً تفرد بهذه الزيادة ، وأوماً إلى ذلك مسلم . انتهى . قلت : يريد قول مسلم : وفي حديث حماد ابن زيد زيادة حرف تركناه ، ثم قال : ليس كذلك ، أي لم يتفرد بها حماد فقد رواها الدارقطني من طريق حماد بن سلمة والسراج من طريق يحيى بن سليم كلاهما عن هشام . انتهى

(٢) قوله « وفي الحديث دلالة على نجاسة دم الحيض ، أقول : قال الحافظ : وفيه دليل على أن حكم دم الاستحاضة حكم الحدث ، فتوضأ منه لكل صلاة ، لكنها لا تفصل بذلك الوضوء إلا فريضة واحدة^(٢) مؤداة أو مقضية لظاهر قوله توضأ

(١) أي كل من الروايتين رجلان ثقات

(٢) ومن الجائز أن تجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء كما في حديث حنة بنت

جهمش

٤٠ - الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها : أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتَحْيَضَتْ سَبْعَ مِائِينَ . فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ . قَالَتْ : فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ ^(١) .

د أم حبيبة ، ^(٢) هذه ابنة جحش بن رثاب ^(٣) الأسدي ، أخت زينب بنت جحش . وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف . ويقال فيها أم حبيب ^(٤) . وأهل السير يقولون :

لكل صلاة . وفيه جواز استفتاء المرأة لنفسها ، ومشافتها للرجل فيما يتعلق بأحوال النساء ، وجواز سماع صوتها للحاجة

الحديث الثاني (١) قال : فأمرها أن تغتسل لكل صلاة . . أقول : يأتي للشارح المحقق أن في العمدة نسخة بهذا اللفظ وعليها وقع الاعتراض ، وعليها قال الزركشي : غسلها لكل صلاة لم يقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم كما بين في رواية مسلم ، ولفظها : فأمرها أن تغتسل ، وكانت تغتسل لكل صلاة ، ، وكذا ذكر الحميدى في الجمع بين الصحيحين . انتهى . وفي بعض نسخها : فأمرها أن تغتسل لكل صلاة ، على الصواب

(٢) قوله : أم حبيبة ، أقول : هذا المشهور في كنيثها أنها بالهاء مؤنث حبيب

(٣) قوله : رثاب ، أقول : بكسر [الراء قبل] الهمزة آخره موحدة

(٤) قوله : ويقال فيها أم حبيب ، أقول : قال إبراهيم الحربي : الصحيح أنها أم حبيب بلا هاء ، واسمها حبيبة . قال الدارقطني : قول الحربي صحيح ، وكان من أعلم الناس بهذا الشأن . وفي الاستيعاب لابن عبد البر : أكثرهم يسقطون الهاء ، لكن قال ابن الأثير - ونقله عنه النووي - إن أم حبيبة أكثر ، وقد أفاد كلام الحربي أن اسمها حبيبة ، وفيه خلاف كبير : فقل إن اسمها كنيثها ، وقيل بل اسمها بلا هاء وكنيثها بالهاء

إن المستحاضة حمنة^{٢٨٣} (١) . قال أبو عمر بن عبد البر : والصحيح عند المحدثين أنهما كاتتا مستحاضتين جميعاً . ووقع^(٢) في نسخ من هذا الكتاب : فأمرها رسول الله ﷺ عند ذلك أن تغتسل لكل صلاة ، وليس في الصحيحين - ولا أحدهما - أن النبي ﷺ أمرها

(١) قوله : يقولون إن المستحاضة حمنة ، أقول : بالحاء المهملة المفتوحة وسكون الميم فنون ، والذي قاله ابن عبد البر في ترجمة أم حبيبة : وكانت تستحاض . ثم ذكر ما قاله الشارح من أن الصحيح أنهما كاتتا مستحاضتين . وفي شرح مسلم للنووي عن ابن عبد البر أنه قال : قيل إن بنات جحش الثلاث زينب وأم حبيبة ، حمنة زوج طلحة بن عبيد الله كن يستحضن كاهن ، وقيل : لم يستحضن منهن إلا أم حبيبة . ووقع في الموطأ أن زينب بنت جحش استحيضت وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف ، قالوا : وهو غلط ، فإن زينب كانت تحت زيد بن حارثة ولم تكن تحت عبد الرحمن بن عوف . والغلط لم يسلم منه أحد . انتهى ملتقطاً من كلام البرماوى . قلت : قد ثبت في صحيح البخارى ما لفظه : إن أم حبيبة بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف استحيضت . انتهى . وبه يعرف أن قول الموطأ : زينب ، سبق قلم ، وأما ادعاء أن حمنة اسمها زينب وحمنة كنيتهما فهو بعيد ، إذ أختها أم المؤمنين اسمها زينب ، وإن كان لا مانع من تعدد التسمية للأخوات باسم واحد ، إلا أنه خلاف الظاهر ، وأبعد منه القول بأن الثلاث من بنات جحش اسم كل واحدة منهن زينب عرفت اثنتان منهما بالكنية وواحدة باسمها ، ولا يقال : لكلام الموطأ تأويل ، وهو أنه قد ثبت في صحيح البخارى أن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم استحيضت فيحتمل أنها زينب ويكون الغلط في قوله : أنها تحت عبد الرحمن بن عوف ، لأننا نقول لم يأت بيان تعيين المستحاضة من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل زينب وقيل سودة وقيل أم سلة ، قال الحافظ ابن حجر : تفسيرها بأم سلة أولى لاتحاج مخرج الحديث (٢) قوله : وكذا وقع ، أقول : هو استئناف لبيان أنه وقع في بعض نسخ العدة لفظ ليس في الصحيحين

وذهب قوم إلى أن المستحاضة تنقل لكل صلاة . وقد ورد الأمر بالغسل لكل صلاة في رواية ابن إسحاق ، عالج الصحيح^(١)

(١) قوله « عن الليث » . أقول : هو بالمشاة التحتية آخره مثله ، وهو ابن سعد إمام أهل مصر في الحديث والفقہ ، كان ثقة مأموناً سخيّاً ، قال الشافعي : الليث بن سعد أفقه الناس^(٢) مالك ، إلا أن أصحابه لم ينصفوه . مات في النصف من شعبان سنة خمس وتسعين ومائة ، ودفن بالقرافة^(٣) الصغرى

(٢) قوله « ابن شهاب » . أقول : بكسر الشين المعجمة آخره موحدة هو محمد بن شهاب الزهري أحد أعلام التابعين ، لقي عشرة من الصحابة ، روى عنه مالك وخلائق . قيل لمكحول : من رأيت أعلم ؟ قال : ابن شهاب . قيل : ثم من ؟ قال ابن شهاب . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الأفاق : عليكم بابن شهاب فانكم لا تجدون أحداً أعلم بالسنة الماضية منه . توفي ليلة الثلاثاء لسبع عشرة خلت من رمضان سنة أربع وعشرين ومائة

(٣) قوله « وقد ورد الأمر بالغسل لكل صلاة في رواية ابن إسحاق عالج الصحيح » . أقول : أخرجها أصحاب السنن سوى النسائي من طريق عدي بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعاً أنه أمر المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ، وتتوضأ عند كل صلاة ، لكن قال النووي في شرح مسلم : وأما الأحاديث الواردة عند أبي داود والبيهقي وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرها بالغسل عند كل صلاة فليس فيها ثابت ، وقد بين البيهقي ومن قبله ضعفها

(١) كذا ، ولعله : وأعلم من

(٢) في الأصل « بالمرامة »

والذين لم يوجبوا الغسل لكل صلاة (١) حملوا ذلك (٢) على مستحاضة ناسية للوقت والعدد ، يجوز في مثلها أن ينقطع الدم عنها في وقت كل صلاة واستدل بعضهم على أنه لا يلزمها الغسل لكل صلاة بقوله في الحديث المتقدم « اغتسل و صلى ، من حيث إنه لم يأمر بتكراره لكل صلاة ، ولو وجب لأمر به واستدل أيضاً بتلك الرواية على من يقول : إن المستحاضة تجمع بين صلاتين

(١) قوله « والذين لم يوجبوا الغسل لكل صلاة ، . أقول : وهم جمهور العلماء من الخلف والسلف ، وهو مروى عن علي وابن عباس وعائشة ، وهو قول عروة ابن [الزبير] وأبي سلمة بن عبد الرحمن ومالك وأبي حنيفة وأحمد ، والقائلون بوجوب الغسل لكل صلاة ابن عمر وابن الزبير وعطاء بن أبي رباح ، قالوا : يجب أن تغتسل لكل صلاة ، وروى هذا عن علي وابن عباس ، وروى عن عائشة أنها قالت : تغتسل لكل يوم غسلاً واحداً ، وعن ابن المسيب والحسن قالوا : تغتسل من صلاة الظهر الى صلاة الظهر دائماً ، وهي أقوال خالية عما ينتهض من الأدلة كما ستعرف بعضها قريباً

(٢) قوله « حملوا ذلك ، . أقول : أى حديث لإيجاب الغسل لكل صلاة المروى خارج الصحيحين ، وقد استدل بهذا الحديث في الرد على من قال : تجمع بين صلاتي الظهر والعصر بغسل واحد وبين صلاة المغرب والعشاء بغسل واحد وتفرّد لصلاة الفجر غسلاً ، بأن هذا الحديث دال على إيجاب الغسل لكل صلاة ، وليس فيها أنها تجمع بين صلاتين بغسل واحد . والقائلون بالجمع على الصفة المذكورة الذين أشار إليهم الشارح يستدلون بما أخرجه أبو داود في حديث حمته بنت جحش وفيه أنه قال لما صلى الله عليه وآله وسلم « وان قويت أن تؤخرى الظهر وتعجل العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي الظهر والعصر ، وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ، ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي ، وتغتسلين مع الفجر ،

بغسل واحد، وتغتسل للصبح وحده . ووجه الدليل ما ذكرناه^(١)

*

٤١ - الحديث الثالث^(٢) : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ ، كَلَانَا جُنُبٌ . وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَزَرُّ ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ . وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ ،

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : هو أن اغتسال الرجل والمرأة في إناء واحد جائز . وقد مر الكلام فيه^(٣)

الثاني : جواز مباشرة الحائض فوق الإزار ، لقولها « فَأَتَزَرُّ فَيُبَاشِرُنِي » . واختلف الفقهاء فيما تحت الإزار^(٤) . وليس في هذا الحديث تصريح بمنع ولا جواز . وإنما فيه فعل النبي ﷺ ، والفعل بمجرد لا يدل على الوجوب على المختار

(١) قوله « ووجه الدلالة ما ذكرناه » . أقول : كأنه يريد أن ذلك الحديث محمول على من نسي الوقت والعدد وجوزت انقطاع الدم عنها في وقت كل صلاة ، فكيف يقال إنها تجمع صلاتين بغسل وهي تجوز عند الفراغ من الأولى أنه انقطع عنها ، وقد يقال : هذا التجويز حاصل لما عند كل ركعة بل عند كل جزء من أجزائها ، فلو كان له حكم ما صلت أصلاً . فيقال : هذا الذي وقعت الفتوى النبوية له يجب امتثاله ، والتجويز داخل الصلاة قد أهدره الشارع

(٢) « الحديث الثالث » . أقول : هو بهذا السياق في البخاري مجموعاً في باب مباشرة الحائض ، وهو في مسلم مفرداً بالفاظ تقارب ما هنا

(٣) قوله « وقد مر الكلام عليه » . أقول : في شرح الحديث في باب الجنابة

(٤) قوله « وأما تحت الإزار ، فنعمه مالك وأبو حنيفة وسعيد بن المسيب

الثالث : فيه جواز استخدام الرجل امرأته^(١) فيما خف من الشغل ، واقتضته
المادة

وشريح وطاوس ، وأجازه أكثر الشافعية واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
« ما يحمل للرجل من امرأته فقال » ما فوق الإزار ، أخرجه أبو داود من
حديث معاذ وهو السائل . قال أبو داود بعد إخراجة : وليس بالقوى . وأخرج
أيضاً من حديث حكيم بن حزام أنه سأل صلى الله عليه وآله وسلم : ما يحمل لى من
امرأتى وهى حائض ؟ فقال « ما فوق الإزار ، قال الموزعى : ولما أختار ، لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم « جامعوهن فى الثوب ، واصنعوا كل شئ إلا النكاح » .
قلت : أخرجه أبو داود ، وأخرج مسلم بلفظ « اصنعوا كل شئ إلا النكاح » .
وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يحمل ما فوق الإزار ، فالمراد لا مانع فيه
ولا كراهة ، أو يحمل الإزار على الذى يجعله الحائض تحت إزارها ، وأما فعله صلى
الله عليه وآله وسلم فقد أبان الشارح عدم دلالة

(١) قوله « وفيه جواز استخدام الرجل لامرأته » . أقول : بقولها « فأغسله ،
أى رأسه صلى الله عليه وآله وسلم . ولا كلام فى مجرد جواز ذلك . وخدمة المرأة
زوجها مسألة اختلف فى وجوبها السلف والخلف ، قال ابن القيم : أوجبت طائفة
من السلف والخلف خدمتها فى مصالح البيت الباطنة ، وقال أبو ثور : يجب أن تخدمه
فى كل شئ ، ومنعت طائفة وجوبها عليها فى شئ . وذهب إليه الشافعى وأبو حنيفة
وأهل الظاهر ، قالوا : لأن عقد النكاح إنما استحق به الاستمتاع لا الاستخدام وبذل
المنافع . قال الأولون : قد حكم صلى الله عليه وآله وسلم على فاطمة رضى الله عنها لما
جاءت تطلبه خادماً وتشكو اليه مشقة الخدمة بالخدمة الباطنة وهى الطحين والعجن
وكنس البيت واستقاء الماء ، وحديث أسماء أنها قالت : كنت أخدم الزبير ، وخدمة
البيت كله ، وكان له فرس كنت أسوسه وأحش له وأقوم عليه . قالوا : ولأن ترفيه
المرأة وخدمة الزوج لها وكنسه وطحنه وغير ذلك من خدمة البيت من المنكر ،
والله تعالى يقول ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ وقال ﴿ الرجال قوامون =

= على النساء) وإذا كان هو الخادم لها هي القوامة عليه . وأيضاً فالمهر في مقابلة البضع ، وكل من الزوجين يقضى وطره ، وإنما أوجب الله النفقة والكسوة والسكنى في مقابلة الخدمة ، وما جرت به عادة الأزواج . وأيضاً فإن العقود المطلقة إنما تنزل على العرف ، والعرف خدمة المرأة زوجها وقيامها بمصالح البيت الداخلة . وقولهم إن خدمة فاطمة تبرع وإحسان يردده أن فاطمة كانت تشتكى ما تلقاه من الخدمة ، ولم يقل صلى الله عليه وآله وسلم لعل : لا خدمة عليها ، ولا يجابى في الحق أحدا . وقد رأى أسماء حاملة لعلف فرس الزبير والزبير معه فلم يقل له : لا خدمة عليها وهذا ظلم ، بل أقره على خدمتها . ولا يتضح الفرق بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، وهذه أشرف نساء العالمين تخدم زوجها ، وقد سمي صلى الله عليه وآله وسلم المرأة عانية فقال : اتقوا الله في النساء فانهن عوان عندكم ، والعانى الأسير ، ومرتبة الأسير خدمة من هو تحت يده . وأيضاً فالنكاح فرع من الرق كما قاله بعض السلف ، هذا خلاصة كلامه . ثم قال : ولا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين والأقوى من الدليلين . قلت : وكلامه يقضى بتقوية القول بوجوب الخدمة ، ولا يخفى أن الدلالة التي ساقها غير ناهضة على الإيجاب والأصل عدمه ، وأشنى الأدلة حديث فاطمة رضى الله عنها ، فإن في بعض ألفاظه أنها شكته ما أصابها من مشقة الرحي والسقاء والكس ، وطلبت منه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً ، فقال : اتقى الله يا فاطمة ، واعمل عمل أهلك ، فإن لفظة : اتقى الله ، من أدلة إيجاب ما بعدها في الأغلب كما يأتي للشارح في حديث منيحة ^(١) بشير لابنه النعمان ، لأنها تحذير من العقاب ، ولا يكون إلا لترك واجب أو فعل محظور ، ولكنه قد يقال : فاطمة رضى الله عنها جاءت تطلبه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً يعينها على الخدمة فقال لها : اتقى الله من طلبه وحب الرفاهية والميل الى الدنيا واعمل ما تعملينه بنفسك فإنه أكثر لك أجراً ^(٢) عن حظوظ الدنيا وحق لها توفير الأجر ، ولذا أبدلها عن الخادم بما عليها من الذكر عند النوم وقال : إنه خير لك من الخادم ، ولم يقل اتقى الله واعمل ما يجب عليك ، ولا جاءت =

(١) كذا ولعله : نحلة (١) يياض بالأصل ولعله : وأبعد

== تشكو عليها رضى الله عنه أنه ما أخدمها ، أو أنه كلفها خدمة منزله ، حتى يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يجابى فى الحق أحداً ، ولهذا كان هذا أشنى الأدلة ، ولم ينتهض على إيجاب الخدمة . وحديث أسماء إخبار عن نفسها بأنها كانت تفعل ذلك ، وهو إحسان منها ، وفعل الإحسان لا ينهى عنه بل يقر عليه فاعله ، ولا يدل على إيجابه عليها . وأما رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم لها حاملة للعلف فهو خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام فى خدمة البت الباطنة وليس [هذا] منها . نعم حملها لطف الفرس يصلح دليلاً لأبى ثور لو تمت له دلالة ، وأى دلالة فيه على أنه يجب عليها ؟ فانها فعلت معروفاً ورآها صلى الله عليه وآله وسلم فاعلة فأقرها عليه ، ولم تشك اليه صلى الله عليه وآله وسلم ولا تطلبت ولا قالت كفى وحلتى حتى يقال : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل للزبير لا خدمة عليها وهذا ظلم ، فإين دلالة على الإيجاب ؟ وأما قوله تعالى ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ فلا يتم الاستدلال بالآية إلا بعد قيام الدليل أن الخدمة من المعروف الذى يجب عليهن ، والآية لا تدل عليه بخصوصه فلا يتم الاستدلال بالآية . وإن أراد أنه يراد بالمعروف فى الآية ما يشمل أعراف الزوجين فالأعراف فى ذلك غير منضبطة أصلاً ، فأعراف كل جهة مختلفة فى ذلك ، بل أعراف البلد الواحد تختلف بالنظر الى الأشراف والوضعاء والدولة والسوقة ، وأعراف أهل البوادي أن المرأة تصنع كل مهنة وتحمل كل كفة . وأما قوله تعالى ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ فلا يتم أيضاً الاستدلال به إلا بعد إقامة الدليل على أن إيجاب خدمة المرأة للرجل داخل تحت مفهوم ^(١) وأنه يدل على إيجاب خدمة من قام عليه للقوام ، وأين ذلك ؟ وأما قوله : ان النفقة والكسوة والسكنى فى مقابلة الخدمة فدعوى مجردة عن الدليل ، بل إيجاب ذلك فى أيام مرضها وفى العدة عن طلاق أو وفاة دليل أنها لزمّت عن عقد النكاح . وأماهما كانت المرأة ممنوعة عن إنكاح الغير ^(٢) بسبب عقد النكاح عليها ، فالنفقة لازمة للزوج فانها ==

(١) بياض بالأصل ؛ ولعله ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ الآية

(٢) كذا ؛ ومراده الرد على من يقول إن إيجاب النفقة للمرأة فى مقابل منعها من إنكاح الغير

الرابع : فيه جواز مباشرة الحائض بمثل هذا الفعل (١) من الطاهر ، فإن بدنها غير نجس إذا لم يلاق نجاسة

= لو لزم في مقابلة الخدمة للزمت بعد الفراق ، فإن منافعتها ولا يستحق عليه خدمة . وقوله : ان العقود المطلقة تنزل على العرف فقد سلف ما فيه ، على أنه يقال لا نسلم أن عقد النكاح مطلق ، بل عقد مقيد بجل الاستمتاع ، ولفظ العقد يفيد ذلك كقوله تعالى ﴿ زوجناكمها ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « زوجتك بما معك من القرآن » فالعقد واقع على منفعة خاصة ، فالدليل على من ادعى أنه يعم غيرها . ثم كلامه كالمتناقض فإنه حكم أن عقد النكاح ينزل على الأعراف ، وقد علم يقيناً اختلافها فليست امرأة الملك كأمرة السوق ولا امرأة الغني كأمرة الفقير . ثم قال : ولا يصح التفرقة بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، والعرف الذي دار عليه الحكم قد فرق بينهن قطعاً . وقوله : إن المرأة أسيرة في بيت زوجها والأسير يخدم من هو تحت يده ، يقال عليه : ومن أين يجب على الأسير أن يخدم من هو تحت يده ؟ فأين دليل هذه الدعوى ؟ والأسير يجب نفقته على بيت مال المسلمين ولا يجب عليه خدمة لأحد . وقوله : والزواج نوع من الرق ، كلام من ليس كلامه حجة ، بل قائله مجهول ، وملك الزوج منفعة البضع كاف في صدق أنه نوع من الرق إلا أنه لا دليل فيه على ما يريد . وبعد هذا لا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين ، وهذه المسألة عارضة وإليها أشار الشارح ، وقد كنا جنحنا في حواشي « ضوء النهار » إلى تقوية كلام ابن القيم ، وغيره أرجح عندنا ، والعمدة آخر القولين

(١) قوله « فيه جواز مباشرة الحائض لأجل هذا الفعل » أقول : ولذا ساق المصنف الحديث في باب الحيض إذ الحكم الأول الذي أفاده الحديث تقدم ، والثاني من باب الاعتكاف ، وقال ابن بطال : فيه حجة على الشافعي في قوله : ان المباشرة مطلقاً تنقض الوضوء . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : لا حجة فيه ، لأن الاعتكاف لا يشترط فيه الوضوء ، وليس في الحديث أنه عقب ذلك بالصلاة ، وعلى تقدير ذلك ففس الشعر لا ينقض الوضوء

الخامس : فيه أن المعتكف إذا أخرج رأسه من المسجد لم يفسد اعتكافه . وقد يقاس عليه غيره من الأعضاء^(١) ، إذا لم يخرج جميع بدنه من المسجد . وقد يستدل به على أن من حلف أن لا يخرج من بيت أو غيره - فخرج ببعض بدنه - لم يحنث . ووجه الاستدلال : أن الحديث دل على أن خروج بعض البدن لا يكون كخروج كله فيما يعتبر فيه الكون في المكان المعين ، وإذا لم يكن خروج بعضه كخروج كله لم يحنث بذلك . فإن العين إنما تعلقت بخروجه ، وحقيقته في الكل ، أعني كل البدن^(٢)

٤٢ - الحديث الرابع : عن عائشة رضي الله عنها^(٣) قالت « كان رسول الله ﷺ يَتَسَكَّى فِي حِجْرِي^(٤) ، فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَأَنَا حَائِضٌ » . فيه مثل ما تقدم من طهارة بدن الحائض^(٥) ، وما يلبسها بما لم تلحقه نجاسة ، وجواز ملابسها أيضاً ، كما قلناه .

-
- (١) قوله « غيره من الأعضاء » ، أقول : بطريق الأول ، فإنه إذا جاز خروج الرأس - وهو أعظم أجزاء الانسان - ولم يطل الاعتكاف فغيره أولى أن لا يبطله .
- (٢) قوله « وحقيقته في الكل أي كل البدن » ، أقول : هذا ما وجد صحيح ، إلا أن الإيمان تدار على الأعراف ، وكأنه يريد المحقق أنه لم يتجدد عرف هنا .
- الحديث الرابع (٣) « عن عائشة رضي الله عنها » . أقول : قال القاضي عياض كذا لعامة شيوخنا وكافة الرواة ، وكذا عند البخاري .
- (٤) قوله « في حجري » ، أقول : الحديث أخرجه البخاري في التوحيد بلفظ « كان يقرأ القرآن ورأسه في حجري وأنا حائض » ، قال الحافظ ابن حجر : فعلى هذا المراد بالانكاء وضع الرأس في حجرها ، والانكاء يطلق على التمسك من القعود ، وفيه جواز قراءة القرآن في حجر الحائض .
- (٥) قوله « من طهارة الحائض » ، أقول : أي طهارة بدنها وعرقها وكل ما يلبسها ، فإن النجاسة حيث جعلها الله

وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن^(١) . لأن قولها ، فيقرأ القرآن ، إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان ثمة ما يؤم منه . ولو كانت قراءة القرآن للحائض جائزة لكان هذا الوهم متفياً ، أعني توم امتناع قراءة القرآن في حجر الحائض^(٢) . ومذهب الشافعي الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن^(٣) . ومشهور مذهب أصحاب مالك جوازه^(٤)

(١) قوله ، وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن ، . أقول : قد علل المحقق الإشارة بأن إخبارها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ القرآن في تلك الحال إنما يحسن التنصيص عليه إذا كان عند توم منعه هو عدم جواز القراءة للحائض ، ولو كانت القراءة جائزة لكان هذا التوم منفيًا لعدم تأثير الوهم

(٢) قوله ، على توم امتناع قراءة القرآن في حجر الحائض ، . أقول : لأنها إذا كانت تقرأ القرآن وهي حائض فلأن قراءة القارىء في حجرها لا يحسن التنصيص عليه حيثئذ ، وفي هذه الإشارة خفاء لا ينبغي^(١) أنها إنما أرادت الإخبار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يفارق التلاوة للقرآن ، سواء كان في حجر حائض أو غيرها

(٣) قوله ، ومذهب الشافعي الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن ،^(٢) . أقول : تحريم ذلك عليها . واستدل بحديث ، لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن ، أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر ، إلا أنه ضعيف بإسما عيل بن عياش فإنه رواه عن الحجازيين وروايته عنهم ضعيفة . وله طرق كلها مقدوح فيها كما بينه الحافظ ابن حجر في التلخيص

(٤) قوله ، ومشهور مذهب مالك جوازه ، أى القرآن أى تلاوته للحائض لضعف أدلة المنع كما عرفت ، والأصل الجواز فتؤمر بقضاء الصلاة . أقول : قال الزركشي لم يذكره البخاري بهذا اللفظ ، وإنما أورده بلفظ ، كنا نحيض مع النبي

(١) يياض بالأصل (٢) وهو مذهب أحد

٤٣ - الحديث الخامس : عن معاذة^(١) قالت « سألت عائشة رضي الله عنها ، فقلت : ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ فقالت : أحرورية أنت ؟ فقلت : لست بحرورية ، ولكني أسأل . فقالت : كان يصيبنا ذلك ، فنؤمر بقضاء الصوم ، ولا نؤمر بقضاء الصلاة ،

« معاذة ، بنت عبد الله العدوية ، امرأة صلة بن أشيم ، بصرية . أخرج لها الشيخان في صحيحهما

و « الحروري ، من ينسب إلى حروراء^(٢) . وهو موضع بظاهر الكوفة ،

صلى الله عليه وآله وسلم فلا يأمرنا به ، أو قالت « فلا تفعله » . هذا لفظه ، وهو قريب ، إلا أن رواية مسلم تثبت أنها هي السائلة

(١) قوله « معاذة » . أقول : بضم الميم فعين مهملة بعد الألف ذال معجمة فتاء تأنيث . وهي أم الصهباء معاذة بنت عبد الله العدوية ، روت عن عائشة ، وروى عنها يزيد الرشك بكسر الراء وسكون الشين المعجمة وبالكاف

(٢) قوله « من ينسب إلى حروراء » . أقول : بالمهملات ، اسم محل قريب من الكوفة ، نزل بها الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه . هذا أصله ، ثم صار يطلق على كل خارجي . ولما كان مذهب الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه أنها تقضى الحائض الصلاة والصوم ظنت عائشة أن معاذة ترى رأيهم ، لأن سؤاها بالاستفهام عن تفريقه بين الصوم والصلاة دال على استنكارها ذلك وتعجبها . ولما قالت ولكني أسأل أجابتها عائشة بأنهم قضوا الصوم بأمره صلى الله عليه وآله وسلم ، فانها وإن عبرت بصيغة يؤمر فعلوم أنه لا يأمر بقضاء العبادة

اجتمع فيه أوائل الخوارج . ثم كثر استعماله حتى استعمل في كل خارجي . ومنه قوله عائشة لمعاذة ، أحرورية أنت ، ؟ أى أخارجية . وإنما قالت ذلك لأن مذهب الخوارج أن الحائض تقضى الصلاة . وإنما ذكرت ذلك أيضاً : لأن معاذة أوردت السؤال على غير جهة السؤال المجرد ، بل صيغتها قد تشعر بتعجب أو إنكار . فقالت لها عائشة ، أحرورية أنت ، ؟ فأجابتها بأن قالت ، لا ، ولكنى أسأل ، ، أى أسأل سؤالاً مجرداً عن الإنكار والتعجب ، بل لطلب مجرد العلم بالحكم . فأجابتها عائشة بالنص . ولم تعرض للمعنى ^(١) . لأنه أبلغ وأقوى في الردع عن مذهب الخوارج ، وأقطع لمن يعارض . بخلاف المعاني المناسبة ، فإنها عرضة للمعارضة والذي ذكره العلماء من المعنى في ذلك ^(٢) : أن الصلاة تتكرر ^(٣) . فإيجاب قضائها

إلا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة مع أمره لها تدع الصلاة أيام أقرائها ، والأصل أنه لا يجب القضاء إلا بأمر جديد :

(١) قوله ، ولم تعرض للمعنى ، . أقول : أى لم تذكر عائشة لمعاذة المعنى الذي لأجله وقع الأمر منه صلى الله عليه وآله وسلم بقضاء الصوم دون الصلاة ، ويأتى بيانه للشارح المحقق قريباً . وهذا مبنى منه على أن عائشة كانت عارفة بالمعنى الذي يأتى ، فعدلت عنه إلى ما هو الأبلغ والأقوى في الردع عن مذهب الخوارج . قلت : ولا يخفى أن مجرد المعنى لا يكفي دليلاً على المدعى لأنه إما ^(١) هو بشئ يناسب النص بعد ثبوته فلا يتم ما قاله من نكته العدول عنه إلى النص

(٢) قوله ، والذي ذكره العلماء في ذلك ، . أقول : أى في المعنى المناسب لورود الدليل بالترقية بين الصلاة والصوم في قضاء الحائض للثاني دون الأول

(٣) قوله ، أن الصلاة تتكرر ، . أقول : في اليوم خمس صلوات ، فلو أمر الشارع

(١) كذا ولم يظهر المعنى

نقص إلى حرج ومشقة ، ففني عنه . بخلاف الصوم ، فإنه غير متكرر ، فلا يفتى
تخلفه إلى حرج . وقد اكتفت عائشة رضي الله عنها في الاستدلال على إسقاط
القضاء بكونه لم يؤمر به . فيحتمل ذلك وجهين :

أحدهما : أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء^(١) ، ويكون مجرد
سقوط الأداء دليلاً على سقوط القضاء ، إلا أن يوجد معارض ، وهو الأمر
بالقضاء كما في الصوم

والثاني - وهو الأقرب^(٢) - أن يكون السبب في ذلك : أن الحاجة داعية إلى
بيان هذا الحكم . فإن الحيض يتكرر ، فلو وجب قضاء الصلاة فيه لوجب بيانه .
وحيث لم يبين دل على عدم الوجوب ، لا سيما وقد اقترن بذلك قرينة أخرى ،
وهي الأمر بقضاء الصوم ، وتخصيص الحكم به

بقضائها على الحائض لأدى ذلك إلى حرج شديد ، وهو يريد بعباده اليسر ، بخلاف
الصوم فإنه غير متكرر ، فإنه أيام في شهر في اثني عشر شهراً فلا حرج في قضاؤه ، ولذا
قال الله تعالى بعد الأمر بقضاء المسافر والمريض الصوم (يريد الله بكم اليسر)
لجمل قضاء يسيراً

(١) قوله : أحدهما أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء . .
أقول : اجتهداً منها . وهذا لا يناسب قوله آخفاً وأجابتها عائشة بالنص . ولما أشعر
أنه يقال فيسقط قضاء الصوم بسقوط أدائه أجاب بقوله : . إلا أن يوجد معارض
كالأمر بالقضاء . . وهذا يدل أن الشارح قائل بأنه لا بد للقضاء من أمر جديد ، وهي
مسألة خلافة في الأصول

(٢) قوله : وهو الأقرب . . أقول : ووجه قرينه أنه لا يجوز أن يحل
صلى الله عليه وآله وسلم للحاجة إليه وهو عموم البلاء

وفي الحديث : دليل لما يقوله الأصوليون من أن قول الصحابي : كنا نؤمر
ونتهى ، في حكم المرفوع^(١) إلى النبي ﷺ ، ولأنهم يقيم الحجة به

(١) قوله : من أن قول الصحابي كنا نؤمر في حكم المرفوع ، أقول : فكأنه قال
أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه أمرهم بالشرعيات صلى الله عليه
وآله وسلم ، بخلاف ما إذا كان القائل تابعياً ، فإنه يحتمل أن الأمر لهم أحد أكبر
الصحابة ، وكذلك إذا كان القائل كنا نؤمر^(٢) فإنه يحتمل أن الأمر لهم من
كبار الصحابة فلا يكون مرفوعاً

تم الجزء الأول

وبالله إن شاء الله الجزء الثاني

وأوله كتاب الصلاة

(١) يباين بالأصل ؛ ولعله من صفات الصحابة ،

فهرس

الجزء الأول من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الأمير

صفحة	
٣	مقدمة النشر
٤	التعريف بهذا الكتاب
٧	ترجمة الحافظ عبد الغنى المقدسى
٢٠	د ابن دقيق العيد
٢٩	د مستمل الشرح
٢٠	د السيد البدر محمد الأمير
٤٤	خطبة الشرح ، وخطبة الحاشية
٥٤	د متن العمدة
٥٥	كتاب الطهارة ١ - حديث عمر بن الخطاب ، انما الاعمال بالنيات ،
٨٢	٢ - حديث أبي هريرة ، لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ ،
٩٧	٣ - حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة وعائشة ، ويل للأعقاب من النار ،
١٠٣	٤ - حديث أبي هريرة ، إذا توضأ أحدكم فليجعل في أفه ماء ثم ليقتر ، ومن استحمر فليوتر ، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في الإناة ثلاثا ، فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده ،
١١٨	٥ - حديث أبي هريرة ، لا يولن أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه ،
١٤٢	٦ - د د د إذا شرب الكلب في إناة أحدكم فليغسله سبعا ،
١٦٢	٧ - حديث حمران عن عثمان في كيفية وضوء النبي ﷺ
١٩٤	٨ - حديث يحيى المازنى عن عبد الله بن زيد في كيفية وضوئه ﷺ
٢٠٩	٩ - حديث عائشة : كان ﷺ يعجبه التيمن في تعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله
٢١٠	١٠ - حديث أبي هريرة ، ان أمى يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ،

صفحة	
٢٢٠	باب الاستطابة : ١١ - حديث أنس : كان ﷺ إذا دخل الخلاء قال : اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث ،
٢٢٧	١٢ - حديث أبي أيوب : إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها ،
٢٤٧	١٣ - حديث ابن عمر : رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ يقضى حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة
٢٥٢	١٤ - حديث أنس : كان ﷺ يدخل الخلاء فأحمل أنا و غلام نحوى إداوة من ماء وعذرة ، فيستنحي بالماء .
٢٧٥	١٥ - حديث أبي قتادة : لا يمكن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول ، ولا يتمسح من الخلاء يمينه ، ولا يتنفس في الإناء ،
٢٦٤	١٦ - حديث ابن عباس : مر ﷺ بقبرين فقال : لئن لم يعذبان ، وما يعذبان في كبير . أما أحدهما فكان لا يستتر من البول ، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة ، فأخذ جريدة رطبة فشققها نصفين ففرز في كل قبر واحدة . . . قال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا ،
٢٧٥	باب السواك : ١٧ - حديث أبي هريرة : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ،
٢٨٢	١٨ - حديث حذيفة : كان ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك
٢٨٤	١٩ - حديث عائشة : دخل عبد الرحمن بن أبي بكر على النبي ﷺ وأنا مسندته الى صدرى ، ومع عبد الرحمن سواك رطب يستن به . فأبده رسول الله ﷺ فاستن به . . . الخ
٢٨٦	٢٠ - حديث أبي موسى الأشعري : أتيت النبي ﷺ وهو يستاك بسواك رطب ، وطرف السواك على لسانه وهو يقول : أع . . الخ
٢٩٦	باب المسح على الخفين : ٢١ - حديث المغيرة بن شعبه : كنت مع النبي ﷺ في سفر ، فأهويت لأنزع خفيه ، فقال : دعهما فأني أدخلتهما طاهرتين ، فمسح عليهما
٢٩٧	٢٢ - حديث حذيفة : كنت مع النبي ﷺ فبال وتوضأ ومسح على خفيه

صفحة

- ٢٠٤ باب في المذي وغيره ٢٣ - حديث علي : كنت رجلاً مذاه ، فاستحييت أن أسأل رسول الله ﷺ لمكان ابتته مني ، فأمرت المقداد بن الأسود فسأله ، فقال : بفضل ذكره ويتوضأ .
- ٣١٦ ٢٤ - حديث زيد بن عاصم : شكى إلى النبي ﷺ الرجل يخيل إليه أنه يجد الشيء في الصلاة فقال : لا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً .
- ٣٢٦ ٢٥ - حديث أم قيس الأسدية : أنها أتت بأبن لها صغير لم يأكل الطعام إلى رسول الله ﷺ ، فأجلسه في حجره فقال على ثوبه ، فدعا بماء فنضجه على ثوبه ولم ينسله .
- ٢٣٢ ٢٦ - حديث أنس : جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد فزجره الناس ، فنهام النبي ﷺ . فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه .
- ٢٣٧ ٢٧ - حديث أبي هريرة : الفطرة خمس : الختان ، والاستحدا ، وقص الشارب ، وتقليم الأظفار ، وتنف الإبط .
- ٢٥٩ باب الجنابة ٢٨ - حديث أبي هريرة : كنت جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة ، فقال : إن المؤمن لا ينجس .
- ٣٦٧ ٢٩ - حديث عائشة في وصف اغتسال النبي ﷺ من الجنابة .
- ٢٧٨ ٣٠ - حديث ميمونة في وصف اغتساله ﷺ من الجنابة .
- ٢٨٨ ٣١ - حديث عمر : أيرقد أحدنا وهو جنب ؟ قال ﷺ : نعم إذا توضأ أحدكم فليرقد .
- ٢٩١ ٣٢ - حديث أم سلمة : هل على المرأة من غسل إذا هي احتلمت ؟ قال : نعم إذا رأت الماء .
- ٤٠٠ ٣٣ - حديث عائشة : كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله ﷺ ، فيخرج إلى الصلاة وإن يقع الماء في ثوبه .
- ٤١٢ ٣٤ - حديث أبي هريرة : إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل .
- ٤١٥ ٣٥ - حديث جابر في الغسل : يكفيك صاع . فقال رجل : ما يكفيني . فقال : كان يكفي من هو أوفى منك شعراً وخيراً منك . يريد رسول الله ﷺ .
- ٤٢١ باب التيمم ٣٦ - حديث عمران بن حصين : رأى ﷺ رجلاً معزلاً لم يصل في القوم ، فقال : ما منعك أن تصل في القوم ؟ فقال : أصابني جنابة ولا ماء . فقال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك .

- صفحة
- ٤٢٩ - ٣٧ - حديث عمار بن ياسر : بعثنى ﷺ في حاجة فأجبت فلم أجد الماء ، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة . ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال : « إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا ، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه »
- ٤٤٠ - ٣٨ - حديث جابر : أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر . وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل . وأحلت لي المغامم ، ولم تحل لأحد قبلي . وأعطيت الشفاعة . وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة
- ٤٦٥ باب الحيض ٣٩ - حديث عائشة عن الاستحاضة : فقال ﷺ لفاطمة بنت أبي حبيش : « إن ذلك عرق ، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلي وصلي »
- ٤٨١ - ٤٠ - حديث عائشة عن الاستحاضة : أنه ﷺ أمر أم حبيبة أن تغتسل ، فكانت تغتسل لكل صلاة
- ٤٨٥ - ٤١ - حديث عائشة : كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد كلانا جنب ، فكان يأمرني فأترز فيياشرني وأنا حائض . وكان يخرج رأسه إلى وهو معتكف فأغسله وأنا حائض
- ٤٩٠ - ٤٢ - حديث عائشة : كان النبي ﷺ يتكى في حجرى وأنا حائض ، فيقرأ القرآن
- ٤٩٢ - ٤٣ - حديث عائشة عن الحائض : كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ، ولا نؤمر بقضاء الصلاة